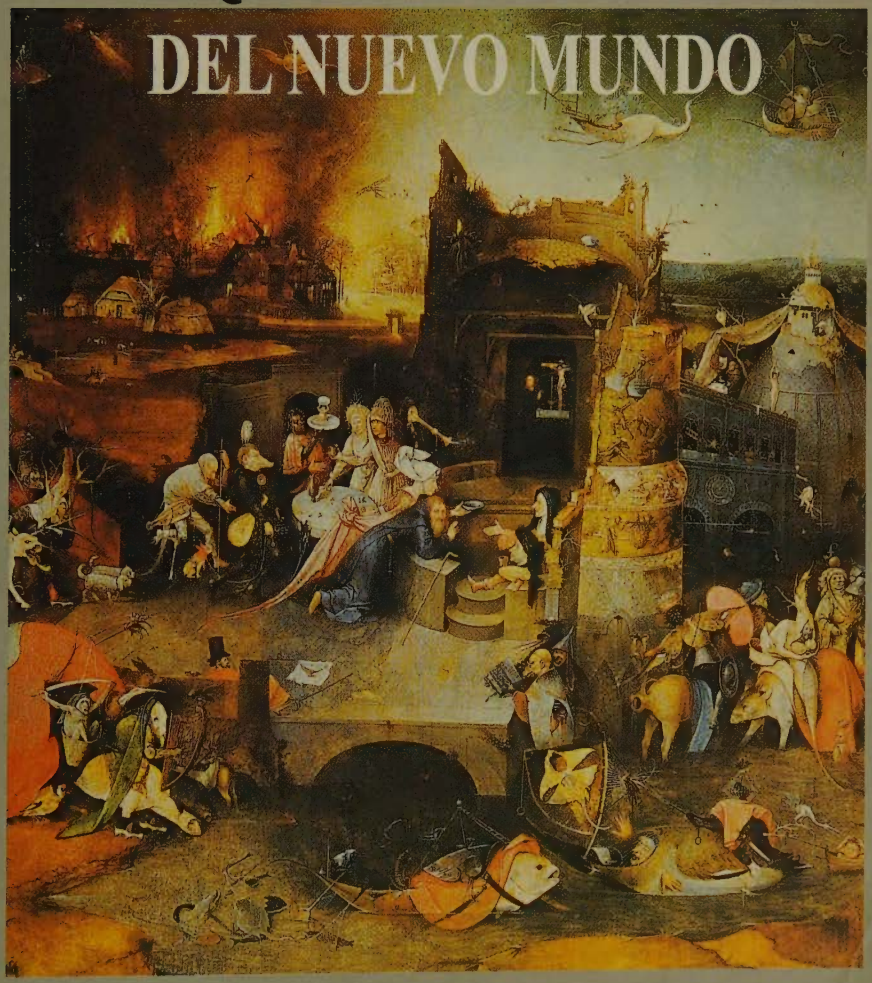
HERBERT FREY

LA ARQUEOLOGÍA NEGADA DEL NUEVO MUNDO



LA ARQUEOLOGÍA NEGADA DEL NUEVO MUNDO

LA ARQUEOLOGÍA NEGADA DEL NUEVO MUNDO

Europa, América y el surgimiento de la modernidad

HERBERT FREY

Consejo Nacional
para la
Cultura y las Artes

Primera edición: 1995

Producción: Dirección General de Publicaciones del
CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA
Y LAS ARTES

© Herbert Frey Nymeth

D.R. © 1994, Dirección General de Publicaciones
Calz. México Coyoacán 371
Xoco, CP 03330
México, D. F.

ISBN 968-29-7905-6

Impreso y hecho en México

A María Teresa

A mis amigos entrañables
de Viena, Gottfried y Rudolf

ÍNDICE

Introducción 11

I. Origen de la modernidad: el problema de la continuidad-discontinuidad entre feudalismo y capitalismo 21
La dinámica del Viejo Mundo 21
Reflexiones geográficas 22
El Viejo Mundo se constituye 25
Elementos estructurales del Viejo Mundo 27
El misterio de la dinámica de Europa 34
Los orígenes de la expansión europea 44
Desde las colonias del Mediterráneo hacia el Atlántico 59
Las condicionantes castellanas del sistema colonial español ... 73

II. Transformación de las estructuras de la cosmovisión: desde la cosmovisión medieval hasta la moderna 83
Identidad colectiva y sistema feudal 83
Autoridad, señorío y feudalismo 94
Naturaleza y sociedad en la cosmovisión feudal 104

III. La constitución de la modernidad en la Edad Media 127
Subjetividad e individualidad en la filosofía medieval 127
Economía natural, autarquía y tradición en la primera fase del pensamiento medieval 132
El renacimiento del siglo XII: ciudades, universidades y clérigos.. 146
Tomás de Aquino y el siglo XIII como expresión de la gran síntesis 164
Crisis y *ratio* en el siglo XIV: Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua 180

IV. La constitución de la modernidad y el descubrimiento de América: Maquiavelo, Colón y Cortés 197
El Renacimiento: fisonomía de una época 197

Maquiavelo: la teoría del Estado moderno 217
Colón: la práctica del descubrimiento de mundos de la modernidad 237
Cortés: la práctica de la conquista de la modernidad 269

Bibliografía 297

INTRODUCCIÓN

En un momento histórico en que los gobiernos latinoamericanos discuten sobre los conceptos de lo moderno y la modernización, el presente libro trata de clarificar las raíces de la modernidad en Europa, ya que fue precisamente este continente el primero en lograr abrirse paso hacia un pensamiento universal, aventajando con ello al resto del mundo y brindándole los parámetros para su ulterior desarrollo.

La relación de Latinoamérica con Europa siempre fue sobresaliente y estuvo marcada por una dialéctica peculiar que oscilaba entre la admiración y la imitación por un lado, y el profundo resentimiento y la humillación por el otro. Después de 500 años no han sido olvidadas las secuelas de la conquista europea, que destruyó las culturas vernáculas y estableció un sistema de pensamiento que dejó en ruinas las estructuras originarias de identidad.

John H. Elliot, sin duda uno de los más importantes historiadores ingleses del Nuevo Mundo, describió en su libro *El Nuevo Mundo en el Viejo Mundo* (Berlín, 1992) de la siguiente manera la relación del doble continente americano con Europa: "Porque esta relación fue siempre muy específica, precisamente en el sentido de que América fue, en el fondo y de manera distinta que Asia y África, un producto de Europa. América y Europa están ligadas indisolublemente por toda la eternidad, sus historias están entretejidas" (Elliot, 1992: 16).

La tesis del insigne decano de los historiadores mexicanos, Edmundo O'Gorman, es aún más radical, ya que en resumidas cuentas afirma que los europeos no descubrieron América en el siglo XVI, sino que la inventaron (E. O'Gorman, *La invención de América*, 1958).

El sentido de esa tesis es, por cierto, que fue Europa la que dio primeramente a América la posibilidad de adquirir conciencia de sí misma, al abarcar culturas independientes dentro de un imperio de ultramar, uniéndolas mediante el idioma y la religión. El domi-

nio militar de España como representante de Europa no sólo condujo a la subordinación de las civilizaciones indígenas, sino que también implicó que la monarquía hispana se adjudicara el monopolio de la definición de aquellos pueblos. Pero esto significó que las culturas indias se convirtieran mediante la conquista en un sustrato pasivo, al que la civilización española impuso su sello. Las contradicciones entre modernidad y tradicionalismo se multiplicaron debido a la dialéctica entre la definición externa y la resistencia a esta dominación, conflictos que todavía hoy determinan las disputas latinoamericanas en el ámbito ideológico.

El hecho de que el continente latinoamericano haya sido incorporado inmediatamente después de su conquista a un "sistema mundial moderno" (Wallerstein) —el cual determinó el desarrollo económico de esas regiones—, es reconocido universalmente, y es casi un *topos* en todos los debates acerca de América Latina. Por supuesto que fueron las estructuras internas de la Edad Media las que determinaron la conformación de los distintos sistemas coloniales. Tal es al menos la tesis que traté de desarrollar para el caso de España y su sistema colonial en mi libro *La feudalidad europea y el régimen señorial español* (1988). La presente obra intenta ampliar los aspectos puramente históricos de economía y sociedad, mediante una reflexión acerca de los fundamentos ideológicos de la evolución de Europa.

De la misma manera en que se comienza a establecer un sistema mundial incipiente a partir de los siglos XII y XIII, que paulatinamente permea todas las regiones del mundo —proceso que ciertamente duraría cientos de años—, el siglo XII europeo también es punto de partida de un desenvolvimiento, llamémoslo de inicio de la modernidad, que marca, en tanto sistema de pensamiento, un hito en el desarrollo ideológico de la sociedad mundial.

Con su paso del feudalismo al capitalismo, Europa no sólo crea un sistema económico que pone bajo su influencia al resto del mundo que así determina, sino también produce un sistema de pensamiento universal en cuanto a sus estructuras básicas. Es esta universalidad del pensamiento occidental la que hace necesaria su estudio porque, analizada o no, no deja de actuar.

Ningún continente poseedor de su propia tradición cultural (con lo que Angloamérica y Australia salen del contexto de la discusión) fue tan influido por Europa como América Latina, pero este hecho

está ligado a un dolor terrible y a una considerable cantidad de represión. Ello naturalmente no es igualmente válido para todos los países latinoamericanos, ya que es más intenso en aquellas regiones que fueron centros de las culturas precolombinas. Después de 500 años, las heridas infligidas por los conquistadores españoles y portugueses todavía no han sanado, por lo que existe un resentimiento latente, como lo mostraron los acontecimientos en torno a la conmemoración del medio milenio del descubrimiento de América.

Allí donde existieron las culturas indígenas más avanzadas del continente latinoamericano, aún hoy provocan la identificación y constituyen una identidad en el plano ideológico, la cual posibilita la delimitación de otras esferas culturales, a la vez que constituye un proceso de autoencuentro. La arqueología de las antiguas altas culturas abre la posibilidad de la autoconciencia frente al resto del mundo. Sin embargo, en tanto se ve como indispensable el estudio de las culturas precolombinas para la identidad nacional, se niega otra veta de la historia propia, que también determina la identidad y se reprime en el inconsciente.

La tesis de que es la tradición europea la que representa la arqueología negada de Latinoamérica produce un malestar que sólo se encara con desgano, pues en la medida que contradice todas las concepciones ideológicas nacionalistas y obliga a reflexiones, se preferiría no enfrentar.

Empero, "no se debe preguntar si la verdad sirve o perjudica" (Nietzsche), y esto exige una disposición intelectual que intente llegar al fondo de los fenómenos, esto es, a describir esas largas ondas que todavía hoy determinan las estructuras fundamentales del presente. Quien hable de modernidad y modernización debe saber dónde encontrar las raíces de la modernidad en Europa y qué consecuencias sociales tuvo su despliegue en la historia.

En este sentido, el presente trabajo busca caracterizar la arqueología negada de Latinoamérica, esto es, reconstruir aquellos procesos que se hicieron efectivos con cierto retraso temporal para el espacio latinoamericano.

Por eso, la caracterización aquí desarrollada parte de dos premisas que, sin ser del todo novedosas, todavía no representan un nuevo *topos* en las ciencias sociohistóricas. En primer lugar, la tesis de que es el sistema feudal el que, debido a la ausencia de centralismo político, posibilita procesos, precisamente por sus componentes

anárquicos, que desembocan en el establecimiento de estructuras capitalistas. Y aún más, en la dinámica interna de tal sistema deben buscarse los orígenes de la expansión europea, cuyo inicio no puede ser ubicado en el momento de los grandes descubrimientos de la Edad Moderna, sino ya en la época de las cruzadas, que cobijaron la formación del imperio colonial veneciano y genovés en el Mediterráneo.

En segundo lugar, el hecho de que el inicio de la llamada era moderna y el surgimiento de la modernidad de ninguna manera fueron coincidentes. Más bien es el siglo XII, con sus innovaciones intelectuales, el que devela las estructuras básicas de la modernidad, anticipando con ello desarrollos que serán guía de los siglos por venir (Nelson, 1977).

De existir relación entre una cierta forma de producción y la modernidad, ésta es precisamente la producción simple de mercancías, la cual posibilita, en el plano material, las conceptualizaciones de individualidad y subjetividad (Sohn-Rethel, 1971, 1972, 1976; Müller, 1977).

Nuestro trabajo sobre el surgimiento de las estructuras capitalistas a partir del contexto del sistema feudal y el surgimiento de la modernidad en el medievo también lleva implícita una discusión de las tesis de Max Weber sobre el protestantismo; discusión implícita porque el nombre de Max Weber aparece en unas cuantas citas y nuestro tratamiento tiene poca relación con sus teorías. Esto es porque nuestro principio explicativo del nacimiento del capitalismo y la modernidad se remonta a una época histórica más temprana y porque otorga a los factores materiales un valor incomparablemente más alto que el que les concedió el gran sociólogo alemán.

En este texto el sistema feudal no sólo ocupa un lugar extraordinario en la historia de la modernidad, sino que intenta caracterizar la constitución política de Europa dentro del campo de fuerza del sistema germánico de vasallaje y de la Iglesia católica española. Puesto que la tradición germánica, expresada en la relación señor feudal-vasallo, contenía elementos democráticos, la Iglesia católica romana importó elementos del despotismo oriental a través de la institución del papado, de modo que ya no era accesible el control político y se impulsó el dominio autoritario. En esa interpretación de la constitución política de Europa nos apoyamos en los escritos,

por desgracia muy poco conocidos, del gran medievalista Walter Ullmann, quien trabajó el tema del papado medieval y la esfera política de la Edad Media (Ullmann, 1974; 1985).

Cuando aquí se habla del surgimiento de la modernidad, se entiende este proceso como transición de una identidad colectiva en la que las tradiciones determinan las acciones de los miembros del grupo, a una identidad del yo, en la que el individuo puede discutir de manera crítica las normas sociales de su entorno. Para que tal proceso se pudiera desarrollar tan sólo *in nuce*, tuvo que darse un desplazamiento de las actividades sociales del campo a la ciudad, de una producción totalmente dependiente de la naturaleza hacia una esfera en la que el hombre determina, a través de su propio trabajo, la cantidad y calidad de sus productos. En tanto que en la producción agraria la naturaleza es, en última instancia, el sujeto que determina los frutos del trabajo, con la producción manufacturera urbana se abre una esfera en la que el hombre se convierte en sujeto de sus procesos de trabajo. Con ello se genera tendencialmente la interrelación entre el desarrollo urbano y la constitución de un intelecto que opone su autonomía a la coacción de las tradiciones.

Esta investigación intenta también relacionar las distintas fases del sistema feudal con el desarrollo de algunas concepciones teóricas en las que se expresan con fuerza creciente los procesos de individualización y subjetivización. La formación de la individualidad es vista como una transformación estrechamente ligada a las transformaciones sociales. El desarrollo urbano, el aumento de la circulación monetaria y la producción para el mercado fueron las transformaciones más sobresalientes en el plano socioeconómico, y posibilitaron la formación de nuevos actores sociales. Los nuevos grupos sociales, comerciantes, banqueros y maestros libres de las universidades, se diferenciaron cada vez más intensamente de la comunidad medieval a través de sus actividades, y desarrollaron una forma incipiente de la identidad del yo.

Si bien el pensamiento de San Agustín se adecuaba a una sociedad marcada por una economía natural y una identidad colectiva inquebrantable, Pedro Abelardo fue el primer héroe de la era moderna. Como ningún otro, anticipó en su vida y obra la modernidad; fue uno de los primeros maestros libres de la universidad del siglo XII que vive de su cátedra. El yo se convierte para Abelardo en una

instancia capaz de interrogar críticamente la tradición y de revisarla. Por otro lado, su destino muestra, también, el precio que debió pagar un espíritu libre en su lucha contra la tradición y el combate que contra grandes obstáculos hubo de dar antes de imponerse finalmente.

Por otro lado, aunque Tomás de Aquino incorporó a su pensamiento los avances de la racionalidad del pensamiento teológico del siglo XII, lo hizo para justificar el viejo orden, recurriendo a Aristóteles.

La crisis del siglo XIV conmovió con sus consecuencias desastrosas los cimientos del sistema feudal, así como la interpretación armónica de Tomás de Aquino. La irracionalidad de la evolución histórica negaba aquella racionalidad que fuera constitutiva del sistema tomista. La respuesta teórica a esta crisis fue la teología nominalista de Guillermo de Ockham, quien reflejó los elementos irracionales de su tiempo en la visión de un dios creador todopoderoso y arbitrario. Concedió al sujeto humano la función reguladora del orden frente al caos extremo. Para expresarlo de manera un tanto exagerada, para Ockham no había un orden prestablecido, sino que al hombre le correspondía instaurarlo y acomodarse dentro de la irracionalidad de este mundo. Pero con ello el sujeto humano recibió un valor en el pensamiento del medievo tardío, que apenas se recobraría con la filosofía crítica de Kant.

Así, en la baja y tardía Edad Media se ubican los fundamentos de la modernidad, los cuales se habrían de evidenciar con todas sus consecuencias en el desarrollo de Europa a principios de la época moderna.

Maquiavelo, Colón y Cortés son las figuras en las que cristaliza la relación entre una nueva época y la modernidad en los siglos XV y XVI; Maquiavelo como iniciador de una revolución del fundamento de la esfera política; Colón como el primero en romper la limitación del espacio geográfico conocido, y Cortés, quien hace valer la visión política moderna en el choque con una cultura desconocida.

A través de los personajes mencionados se puede ver de manera plástica el encuentro entre la modernidad europea y el Nuevo Mundo, pues con los descubrimientos y las conquistas se implantaron en América Latina elementos de la modernidad que han tenido cierta continuidad.

Pero contrariamente a lo que sucedió en Europa, donde la modernidad se impuso de forma paulatina y homogénea, en un proceso estrechamente relacionado con la industrialización, pese a algunos retrocesos, en América Latina esto no ocurrió, y seguramente una de las razones fue el hecho de que la industrialización se llevó a cabo de una forma más fragmentaria y de que vastas extensiones rurales se mantenían ligadas a tradiciones centenarias. En consecuencia, amplias partes de la población estaban determinadas por una identidad colectiva, mientras que las estructuras más definidas del "yo" sólo se desarrollaban en las capas urbanas superiores. Pero volvamos con nuestros protagonistas.

Maquiavelo fue el primer teórico político en conceptualizar al Estado moderno, al no considerarlo ya, a diferencia del pensamiento político de la Antigüedad y de la Edad Media, como una instancia de autorrealización o de guía teológico-moral del hombre, sino como instrumento de coerción contra sus inclinaciones destructivas. Con el pesimismo antropológico que sirve de base y legitimación al Estado moderno, Maquiavelo sacó las consecuencias de la aparición del nuevo *homo economicus*, que mira por principio a todos los demás hombres como contrincantes potenciales en la competencia por los escasos recursos y las limitadas posibilidades de ganancia. La tarea del Estado moderno es, pues, controlar la competencia desatada por el modo de producción capitalista. La autoconservación de ese Estado se convierte para Maquiavelo en la norma superior de la actuación política, lo cual hace estallar el marco medieval-teológico. Como ningún otro teórico político anterior, y apenas como alguno posterior a él, Maquiavelo hizo de la realidad del Estado moderno el fundamento de su teoría política. Y aun cuando se intentara después de sus teorías la conceptualización del Estado a través de puntos de vista teológicos, su visión del Estado moderno sentó un precedente que no permitía ya el retorno.

De manera distinta de Maquiavelo, quien conceptualizó la teoría del Estado, Colón expresó las innovaciones de la modernidad en el plano práctico. Apoyado en los logros científicos de su tiempo, osó rebasar las Columnas de Hércules, a pesar de que no podía saber lo que le esperaría después de ese cruce de fronteras. Ésta fue una ruptura práctica con las tradiciones de Occidente, en nombre de una *praxis* que se construía sobre la ciencia y el empirismo. El "descubrimiento" de un nuevo continente revolucionó así la imagen hasta

entonces dominante del mundo, al brindar a los coetáneos la conciencia de una nueva época, superior en conocimiento y audacia a la Antigüedad. Al mismo tiempo se otorgó a lo empírico igual valor que a la tradición, aportando con ello un elemento renovador de la época moderna.

Cortés llevó la comprensión de la política moderna al Nuevo Mundo, en el contexto de la conquista de una cultura ajena. Aun cuando los supuestos que Cortés tenía de su propia misión pudieran estar todavía impregnados de visiones medievales, la *praxis* de su manera de actuar estaba determinada por conceptos que se hallaban a la altura de *El príncipe* de Maquiavelo. El castellano de Extremadura es moderno en el sentido de Maquiavelo, porque entiende la dinámica de la política de la nueva época y la lleva a la perfección en un nuevo continente. Publicitariamente se podría llamar a Cortés "El príncipe de Maquiavelo del Nuevo Mundo". Pero sólo permanece como príncipe en tanto actúa en un espacio libre de leyes, en el cual él mismo representa a la ley. Su posición como súbdito del poderoso imperio de Carlos V le impidió a la larga mantener su papel como príncipe.

De este modo, los elementos de la modernidad en Latinoamérica y sobre todo en la Nueva España fueron adquiriendo importancia solamente de manera fragmentaria pues las resistencias a la modernidad en España siguieron pesando por siglos, de tal suerte que las nuevas tendencias sólo pudieron imponerse lentamente.

Los libros que ambicionan esclarecer los orígenes de tradiciones centenarias se escriben de alguna manera contra el espíritu dominante de la época, con más interés en resultados útiles que en prolongadas reflexiones teóricas. Se debe a la obstinación de quienes se aferran a la convicción generosa de que, pese a todo, vale la pena hacer teoría de la historia, que todavía puedan ver la luz este tipo de escritos.

Por supuesto, también se requieren amigos que suavicen la soledad del teórico, y de apoyos que aseguren institucionalmente su empresa.

Quiero, por tanto, expresar mi agradecimiento al Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, particularmente al Instituto Nacional de Antropología e Historia, en cuyo seno se desenvolvió la mayor parte de estas investigaciones, y al Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México,

que dio a mis meditaciones un hogar definitivo. El doctor Ricardo Pozas, director de esa institución, ha sido para mí un amigo y un académico con cuya colaboración siempre pude contar.

A mis amigos en Viena les agradezco, a pesar de la distancia, la permanente discusión y la lectura crítica, indispensable para este tipo de trabajos. Reciban mi agradecimiento los viejos amigos Rudolf Burger, Gottfried Liedl y Peter Feldbauer, quienes acompañan desde hace años mis trabajos a través de la lectura y de su amistad.

En México, el Seminario de Sociología Política (IIS/UNAM) ha sido un espacio de exposición y discusión de mis ideas, lo que agradezco especialmente a Paco Valdés y Julio Bracho.

José Luis González, un viejo amigo de tiempos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, se tomó la molestia de revisar el libro, pese a sus múltiples ocupaciones.

A mis traductores, Ricardo Loewe, Edda Webels y Alejandra Greiner, les quiero dar las gracias por el esfuerzo y por el entusiasmo con el que recibieron la tarea.

I. ORIGEN DE LA MODERNIDAD: EL PROBLEMA DE LA CONTINUIDAD-DISCONTINUIDAD ENTRE FEUDALISMO Y CAPITALISMO

La dinámica del Viejo Mundo

Las perspectivas de Europa, delineadas a partir de los siglos XII y XIII, se definieron claramente a principios del siglo XVI. Con la incorporación del doble continente americano al medio cultural europeo se inició un movimiento de expansión que culminó a principios del siglo XX, una vez que el Occidente hubo dominado o subordinado a su modelo cultural a cuatro quintas partes del globo.

Europa —que vista geográficamente es sólo una península asiática (Gourou, 1989: 115)— había emprendido su dominio mundial y se disponía a imponer su modelo de civilización occidental como el único posible a todos los pueblos de la Tierra. Las razones para esta expansión, única en la historia de la humanidad, habrán de ocupar las siguientes páginas. Si bien Europa fue una y otra vez sometida por las invasiones de los pueblos esteparios hasta los siglos VII y VIII debido a su apertura geográfica frente a Asia, e incluso tuvo que sucumbir por completo ante las culturas árabe y china durante los siglos X y XI, esta situación se modificó decisivamente a partir del siglo XII, al desarrollarse las coyunturas sociales específicas que habrían de diferenciar a Occidente de las demás culturas asiáticas.

Resumamos una vez más el punto de partida con las palabras de Braudel:

> En el mapamundi apenas se aprecia Europa. Aparece como una estribación de Asia, un añadido, una lengua de tierra que debe liberar sus fuerzas latentes. En ello consiste su destino; parece estar condenada a salir de sí misma, a no aferrarse a su estrechez, sino a asirse del extranjero, a crear intranquilidad en su exterior para buscar su beneficio. ¿Esta expansión, este exceso de presión, estas invasiones seculares de saqueo, son secuelas de una superioridad intelectual y

> tecnológica...? O es que Europa ha construido paulatinamente su hegemonía al abrirse y perseguir una posición de superioridad como fruto de una larga serie de experiencias, resultado del reto del mundo (Braudel, 1989: 7).

Parece claro que la geografía debe desempeñar un papel central en las reflexiones acerca de la evolución de Europa, pero considerarla como el único factor explicativo descuidaría las coyunturas socioeconómicas, que para nosotros determinan, a partir de cierto momento histórico, la expansión europea.

Reflexiones geográficas

Europa no fue la cuna de la civilización pero tuvo acceso a ella, lo que a la larga sería determinante para el desarrollo de su potencial. Tuvo la suerte, desde el punto de vista geográfico, de estar cómodamente comunicada con Asia occidental a través del Mediterráneo y de aprovechar por ello sus avances civilizatorios. Las vides y los olivos fueron dos de las muchas plantas cultivables que llegaron desde el Oriente a través de Chipre y Grecia al área del Mediterráneo, y que habrían de determinar las características de la agricultura de las zonas costeras. En general, el espacio mediterráneo abrió posibilidades insospechadas a la navegación ribereña para anexar territorios, a pesar de su tecnología rudimentaria. Al mismo tiempo presentaba una continuidad climática, de modo que las plantas y las tecnologías provenientes de Asia se pudieron extender sin dificultad. Así, Europa se convirtió desde muy temprano en la heredera de las civilizaciones más antiguas de la Tierra, mucho antes del momento de haber hecho su aparición como Europa.

Incluso los paisajes europeos surgieron de una civilización cuyas raíces no se encuentran en Europa, sino que sus partes más importantes provenían del Mediterráneo oriental, de Asia. Las plantas cultivables y los animales domésticos europeos son en su mayoría de procedencia asiática, lo mismo que las conquistas culturales como la escritura, las matemáticas, la filosofía, los modelos artísticos y aquellas en las que se fundamentó el derecho. También las innovaciones tecnológicas descubiertas por el Oriente, como la metalurgia, la collera de los arreos para el caballo y la producción de seda, se difundieron paulatinamente por todo el espacio mediterráneo.

Europa siempre estuvo abierta a tales influencias, las asimiló y transformó, para desarrollar finalmente una cultura propia, construida sobre todas esas adquisiciones. Incluso el cristianismo, ese poderoso pilar de la "civilización occidental" que habría de dar a Europa el sentimiento de cohesión y de cultura unitaria, es una síntesis judeo-helénica de origen mediterráneo oriental.

Aquello que pudiera denominarse civilización europea es en el fondo una síntesis surgida del este del Mediterráneo, un crisol en el que se fundió lo emanado de las fuentes asiáticas de inspiración.

A primera vista, Europa es una unidad geográfica muy claramente definida, ya que está delimitada por costas marinas en tres de sus flancos. Asia no tiene una frontera natural por el Occidente y Europa sólo tiene un límite arbitrario hacia el Oriente, el Ural. Así que sólo la península occidental de Asia, la que por un capricho del lenguaje es denominada continente, tiene límites definidos. Fue precisamente la situación ribereña de Europa la que, como constató Max Weber, significó apertura y ampliación, mas no delimitación (Weber, 1924). Esta situación privilegiada, una apertura desconocida para los demás continentes, hubo de representar una circunstancia central para el desarrollo de la cultura europea.

La antigua civilización romana prosperó al sur en torno al Mediterráneo, que por ello se convertiría en mar interior, en tanto el corazón de la Europa actual sólo habría de representar la frontera entre el imperio romano y los bárbaros indómitos. Aun cuando el Mediterráneo se convirtió en una "barrera líquida" ante el empuje islámico, posibilitó la importante contribución de la cultura árabe al medievo europeo y se convirtió en un espacio vital para Venecia durante el siglo XVI y para Génova durante el XVIII.

El mar también favoreció al comercio y con ello a la comunicación en Occidente. Al principio con base en el comercio a través del Canal de la Mancha y del Mar del Norte, más tarde por las factorías africanas de los marinos portugueses y finalmente por el descubrimiento y la conquista de América. En ultramar creció, en la configuración de los Estados Unidos, un implante directo de Europa; la propia Europa sojuzgó a las culturas indias e impuso su propia cultura en el territorio ulteriormente llamado Iberoamérica.

Hacia el Oriente, donde no existe frontera geográfica, irrumpió Asia en Europa en tiempos de la invasión de los bárbaros, después los tártaros conquistaron la Rusia de Kiev, más tarde Rusia con-

quistó a su vez a los tártaros expandiendo finalmente a Europa dentro de Asia hasta Vladivostok.

> Aquello que originalmente recibió el nombre de Europa, en modo alguno corresponde a lo que hoy día se llama así. En el siglo VII a. C. los griegos denominaban Europa al norte, para ellos desconocido, y aún entonces se preguntaba uno por qué: Herodoto se muestra sorprendido de que sus compatriotas nombren esa región según una hija del rey de Fenicia, llevada por su raptor Zeus a Creta (Morin, 1991: 35).

Para los griegos no existe la Europa continental, ellos se vuelcan totalmente al Mediterráneo, que se convertirá en el centro vital y de tráfico del imperio romano. Pero los romanos, a pesar de que conquistan todos los territorios colindantes con el mar, como España, Portugal, las Galias e Inglaterra, fracasan en el centro del continente, en Germania.

Europa es para el Viejo Mundo un difuso más allá en el norte, del que con dificultad se tiene una idea. Incluso al inicio de la decadencia del imperio romano apenas había comenzado la historia del norte de Europa y de Germania. Cuando se establece la invasión de los bárbaros, hace del imperio romano su víctima al destruir su imperio occidental en el siglo V. Exceptuando el imperio romano oriental aún existente, entre los siglos V y VIII domina sobre muchos pueblos una confusión de reinos bárbaros, algunos procedentes de la oscuridad prehistórica y otros de origen latino, germánico o asiático.

De estas tribus cristaliza un mosaico de innumerables grupos étnicos, que viven en los más diversos territorios. La configuración de Europa es así marcada desde el principio por un desorden étnico, en el que la historia entreteje sus patrones al correr de los siglos y que sobrevive a pesar de la presión asfixiante de los Estados nacionales.

Por eso la Europa histórica no se puede definir por sus límites geográficos. Tampoco se puede delimitar a la Europa geográfica por perfiles históricos rígidos y cerrados. Ello de ningún modo significa que los límites de Europa se disuelvan en su entorno ya que, como cualquier concepto importante, no se puede definir por sus fronteras difusas y cambiantes, sino por aquello que le da su estructura interna y distingue su unicidad.

Europa no sólo carece de límites definidos, sino también de unidad geográfica interna. Desde este punto de vista, su cualidad consiste, por así decirlo, en una falta de homogeneidad: en la península europea se encuentran paisajes extremadamente distintos, con relieves llanos y también quebrados, con sinuosidades costeras muy cambiantes y con una multiplicidad de zonas climáticas. Europa no estaba predestinada por ninguna causa a ser una unidad histórica.

Sin embargo, ¿cuáles han sido los elementos que, a pesar de todas las diferencias, construyeron una unidad más allá de los límites? ¿Y dónde debe buscarse el misterio que garantizó la evolución dinámica de Europa y con ello su dominio mundial?

El Viejo Mundo se constituye

La cristianización de Europa sufre un colapso durante la invasión de los bárbaros. El primer éxito en la evangelización de los gentiles es la conversión de Clodoveo en el siglo V; después fracasa en todo el continente hasta su apogeo en el siglo VII. A partir de aquí parece que la identidad europea se desarrolla en forma paralela a la identidad cristiana. Pero el cristianismo no nace en Europa. Desde Judea, su país de procedencia, se extendió primeramente por Asia Menor, luego por algunas regiones del Mediterráneo y mucho más tarde por toda Europa. Debido a la expansión de los árabes, que habían islamizado el Oriente y África del norte, el cristianismo es "confinado" a Europa por siglos. De ahí se pudiera decir, en principio, que el Islam constituye al Viejo Mundo al limitar en Europa al cristianismo, y que Europa se abre como contrarreacción hacia el Islam, al hacerlo retroceder el año de 732 más allá de Poitiers.

Después de Poitiers, el concepto "Europa" gana transitoriamente cierto significado. Treinta años después de la batalla, el español Isidoro el Joven escribe: "Cuando los europeos salen por la mañana de sus casas, divisan las bien alineadas tiendas de los árabes." En el año 800, Carlomagno será denominado "honorable príncipe de Europa" y "padre de Europa". Pero después de su muerte la idea de Europa es absorbida por la idea de cristiandad y se hunde en sus contradicciones internas. Europa no tiene un concepto de sí misma sino hasta el siglo XIV.

Con todo, el Islam no dará tregua a Europa. Debido a su avance por Asia Menor y África del norte, el cristianismo es expulsado de allí y confinado a Europa. Con la retirada del Islam —que comienza en Poitiers y termina con la caída de Granada—, Europa es definitivamente conquistada para el cristianismo. Aún más: debido a que el Islam se establece al sur del Mediterráneo, Europa se aísla y se encierra. Como el Mediterráneo fuera por milenios el centro de tráfico e intercambio del Viejo Mundo, se convierte durante un tiempo decisivo en una "barrera líquida" que —como lo formulara de manera tal vez exagerada Henri Pirenne— devuelve a Europa a su masa continental (Pirenne, 1958).

A pesar de que la división del Mediterráneo produce de momento secuelas catastróficas para la economía europea a través de sus efectos paralizantes, posibilita el despertar de Europa del norte y estimula el comercio y el intercambio en todo el continente. El desarrollo del centro de Europa continental es un movimiento que va del agua a tierra firme y se lleva a cabo bajo los auspicios del sistema feudal.

Pero Europa aún no se encuentra por completo en manos cristianas. En España todavía viven árabes y bereberes. Su presencia abrió en la España católica la posibilidad, incluso la necesidad, de convivencia entre musulmanes, judíos y cristianos. Pero en la medida en que aumenta el poder de los reinos cristianos españoles, se pone fin a esa coexistencia. Los reyes católicos expulsaron a los musulmanes no conversos después de la caída de Granada, por lo que Europa se volvió por largo tiempo exclusivamente cristiana. Sólo los judíos sobrevivieron aquí y allá en ghettos pequeños y continuamente amenazados. El cristianismo triunfante aisló, persiguió y aniquiló a todos los escépticos y los herejes. El monopolio cristiano de credo y pensamiento extiende así su dominio sobre Europa.

Por el momento el cristianismo ya no consigue ensanchar su radio de acción. Su renovado avance terminó en Gibraltar y no pudo salir de Europa. Ya las cruzadas, que tuvieron lugar entre los siglos XI y XIII, trataron infructuosamente de expandir el cristianismo a sus territorios de origen en Oriente. Sin embargo, los cruzados no se ven a sí mismos como europeos sino como francos y son considerados también como tales por bizantinos y musulmanes. Por ello, se puede decir que el movimiento de las cruzadas significó

que la cristiandad europea aún no se conformaba con estar presa en Europa, lejos de su tierra original. Luego, durante el siglo XV, tuvo que retroceder en Bizancio y los Balcanes ante la conquista otomana. Al mismo tiempo, el comienzo de la Era Moderna habría de romper la identidad entre Europa y cristianismo: abrió a América para el cristianismo y a Europa para el laicismo. En consecuencia sólo se puede identificar la cultura unitaria de la cristiandad con la Europa medieval.

Sin embargo hubo contactos culturales permanentes durante toda la Edad Media con el Islam, con lo que Europa sacó provecho de la irradiación económica y cultural de la civilización musulmana en la que se ubicó su primer florecimiento. Incluso durante las cruzadas los árabes influyeron de manera imperceptible sobre los caballeros francos. El pensamiento medieval también fue fecundado, a través de la España islámica, por las traducciones del griego y por la matemática árabe. Con esos logros culturales se dieron importantes premisas para el surgimiento de la Era Moderna. Esos bienes de la cultura sólo pudieron acceder a Europa por haber sido ésta un continente abierto, que absorbió las conquistas de otras civilizaciones.

Elementos estructurales del Viejo Mundo

Si bien el cristianismo pudo haber logrado una unidad ficticia de Europa, seguramente no logró brindar las bases de su dinámica. ¿Cuál fue entonces la fuerza que dinamizó la economía y la estructura social europea y que liberó las fuerzas de que carecieron las altas culturas asiáticas, a pesar de que al principio fueron tan superiores a las de Europa? Pensamos, dentro de la gran corriente de la literatura histórica e histórico-sociológica contemporáneas, desde Braudel, pasando por E. Gellner y P. P. Rey hasta B. Nelson, que este misterio debe ser buscado dentro del sistema feudal europeo. E. Gellner habló, en su libro *Arado, espada y libro*, del feudalismo como matriz del capitalismo (Gellner, 1990: 183) y Pierre Philippe Rey formuló la misma tesis de la siguiente manera: "En general se puede afirmar que los países no occidentales, exceptuando al Japón, no fueron suelo fértil para el desarrollo de las relaciones capitalistas. El capitalismo no se desarrolló de manera rápida donde no tuvo apoyo durante su juventud por el sistema feudal" (Rey, 1976: 12).

La idea de que el feudalismo sirviera por largo tiempo de capullo al desarrollo capitalista exige evidentemente un análisis histórico que resalte aquellos elementos estructurales del sistema feudal que posibilitaron un desarrollo dinámico cuyo producto final fuera el capitalismo.

Si tratamos de resaltar las características típicas de los sistemas feudales europeos, podemos sintetizar lo que tienen en común: la servidumbre jurídicamente institucionalizada de los campesinos, cuya expresión fue la renta feudal, y la protección militar brindada al siervo por la clase aristocrática, poseedora de propiedad privada, con gozo de autoridad personal, en el marco de un orden político cuyas características más relevantes son la soberanía dividida y un sistema impositivo explotador. A este orden político le es inherente una posición jurídica especial y tiene el privilegio de la jurisprudencia privada. Finalmente, expresa la cohesión de la clase aristocrática a través de una ideología propia que glorifica la vida rural y la guerra (Anderson, 1978,1979; Hilton, 1978a).

Así, en el sistema feudal un pequeño estrato de guerreros profesionales con poder absoluto en el plano regional, monopoliza la guerra y el dominio político, en tanto le debe obediencia más o menos formal a un soberano central. Pero las relaciones entre los integrantes de las distintas capas de esta sociedad estratificada son, según el ideal y en principio, de naturaleza convencional. Sin embargo, aunque el feudalismo está dominado más por el *status* que por el pensamiento contractual, conoce y cultiva un notable mercado libre de compromisos de lealtad, en el que se cambian promesas de servicios de vasallaje por tierras. La situación social que uno tiene determina cuáles contratos puede realizar, pero le deja cierta libertad de escoger a su parte contratante dentro de un grupo dado de *status*. Este modelo de relaciones obligadas por contrato representa un precedente importante.

El modo de producción feudal que se impuso en la baja Edad Media, no fue jamás un sistema basado en determinados fundamentos económicos. La servidumbre era, claramente, la base de todo el sistema de ganancia de plusvalor, pero el modelo organizativo de explotación mayormente demostrable en el mundo preindustrial fue la articulación de la propiedad de grandes extensiones de tierra, que se encontraba en manos de la clase dominante, y de los pequeños productores agrícolas, esto es, de la explotación de los campe-

sinos ligados a la tierra, los cuales eran obligados al plustrabajo mediante la servidumbre o por el tributo. Toda sociedad postribal no basada en la esclavitud o en el nomadismo mostraba tales formas de propiedad de la tierra.

> La particularidad del feudalismo no se agota en la simple existencia de los señores feudales y la servidumbre; es más bien específica a ambas, en un sistema verticalmente articulado de soberanía dividida y propiedad escalonada de relaciones institucionalizadas entre ambas clases, que diferenciaba al modo de producción feudal de Europa de todos los demás de ese tiempo, una relación a partir de la cual se desarrolló la forma ejercida de obligación extraeconómica frente al productor directo (Anderson, 1979: 529).

La tríada vasallaje-sistema de trabajo forzado-privilegio creó un tipo totalmente nuevo y único de "dominio y dependencia". Lo notable de ese sistema se encontraba en la relación simultánea entre el productor directo y el no productor dentro de la propia clase dominante. Ello derivó de las siguientes causas: el feudo era una fracción de tierra destinada al uso económico que, aunque obligaba a su dueño a realizar servicios militares, le transmitía el derecho de judicatura sobre los campesinos que trabajaban en su territorio. Por ello el señorío feudal se ligaba siempre a cierta forma de propiedad, la propiedad condicionada, con una forma precisa de práctica de dominación, el derecho individual de jurisdicción.

La justicia, como la definiera tan acertadamente Perry Anderson en *De la antigüedad al sistema feudal*, es "la apariencia central de la violencia política y como tal le es propia precisamente a la naturaleza del Estado feudal" (Anderson, 1978: 182).

Una de las características del sistema feudal europeo en la esfera del poder era la fragmentación de la autoridad pública. En los pueblos apareció como consecuencia de esta evolución una clase aristocrática autorizada legalmente a ejercer la explotación personal y la soberanía jurisdiccional frente a los campesinos dependientes.

A diferencia de los miembros de la aristocracia antigua que residían en las ciudades, la clase poseedora de la Europa medieval vivía en el campo; la presencia permanente de la nobleza en el campo, simbolizada por las fortalezas de aquel tiempo e idealizada por la "poesía de la tierra", le era inevitable debido a la obligación legal del señor feudal de garantizar protección a sus campesinos.

Junto a estas funciones características de los representantes de la clase feudal europea en su calidad de poseedores de las propiedades feudales, estaba naturalmente su papel clave en la producción agraria. La división de una propiedad feudal entre los dominios del señor y las parcelas de los campesinos reproducía en la zona inferior de la estructura social la articulación escalonada de la economía, típica del sistema feudal. En la clase dominante aparecieron formas correlativas de obligaciones y ligas de carácter verdaderamente único dentro de la aristocracia, con la creciente expansión del modo feudal. La combinación de vasallaje, trabajo forzado y privilegio en un complejo único creó aquella mezcla ambivalente de "reciprocidad" contractual y "subordinación" condicionada, que distinguió claramente a la verdadera aristocracia feudal, de toda clase guerrera de sociedades donde reinaron otros modos de producción.

La investidura feudal era un contrato mutuamente obligatorio: la jura y la transmisión del feudo ataban a ambos lados a la satisfacción de ciertas obligaciones y al cumplimiento de ciertos convenios. El incumplimiento de un contrato, del que se podía culpabilizar no sólo al vasallo sino también al señor feudal, liberaba a ambas partes de las condiciones del contrato incumplido. Al mismo tiempo, este contrato basado en la reciprocidad sancionaba también el dominio jerárquico del superior sobre el inferior: el vasallo como subordinado de su señor estaba obligado personalmente y a riesgo de su vida a serle fiel. El *ethos* de la nobleza feudal unificaba con ello honor y fidelidad en una tensión dinámica, tan ajena a la ciudadanía libre de Roma o Grecia clásica que sólo conocieron el primer concepto, como a los súbditos de los regímenes despóticos —por ejemplo el de los sultanes turcos— que sólo conocieron el segundo. Así se fundieron, en la construcción jurídica del feudo, la obligatoriedad mutua fijada por contrato y la desigualdad condicionada al rango.

Para la ideología aristocrática que de aquí se desprende, la conciencia de clase era tan compatible con la obediencia exigida por el juramento del feudo como el efecto legal del contrato entre señor feudal y vasallo, que condicionaba las obligaciones de ambas partes a la lealtad subordinada del segundo (Weber, 1956: 724).

La dualidad moral de este código feudal enraizó el hecho típico para el modo de producción de esa sociedad, de que el poder económico y político se concentrara y distribuyera a la vez: la propie-

dad condicionada instituía, por un lado, la subordinación del vasallo dentro de la jerarquía de dominación instaurada y, por el otro, se transfería al receptor del feudo la facultad de jurisdicción autónoma frente a sus subordinados, con base en el principio de soberanía dividida. En ambos casos se establecía para cada individuo su respectiva posición legal y su título dentro de la clase aristocrática (Guerreau, 1984: 202-209). Poder y propiedad eran bienes legales ligados a la persona en todos los planos de la escala jerárquica.

Esta estructura político-legal hizo que maduraran aun otras consecuencias. El reparto de la soberanía posibilitó el surgimiento de ciudades autónomas en las zonas ubicadas fuera de la jurisdicción de los terratenientes. Así, el "fraccionamiento de la soberanía" de Europa occidental engendró el fenómeno de la ciudad medieval. No se puede ver aquí propiamente la génesis de la producción mercantil del feudalismo, la cual obviamente lo precede. Pero el modo de producción feudal permitió, en primer lugar, su desarrollo autónomo dentro de una economía natural-agraria. "El hecho de que la ciudad más grande del medievo nunca igualara el tamaño de las ciudades de la antigüedad o de los reinos asiáticos, frecuentemente desvió la atención del hecho de que su función fuera mucho más avanzada dentro de la formación social" (Anderson, 1978: 178).

En tanto las ciudades del imperio romano, con su cultura urbana altamente desarrollada, quedaban bajo el dominio de nobles terratenientes que vivían en ellas pero no de ellas, las ciudades medievales europeas que realizaban el comercio y poseían manufacturas, eran comunas autogobernadas que, como corporaciones, gozaban de independencia política y militar frente a la aristocracia y la Iglesia. Así, sólo en el sistema feudal fue posible la contradicción dinámica entre ciudad y campo: el contraste entre una economía urbana con creciente intercambio de mercancías bajo el control de comerciantes organizados en gremios y cofradías, y una economía rural de trueque bajo el control de aristócratas y organizado en feudos y parcelas, con enclaves de tierras comunales y propiedades de campesinos; claro que la economía rural tenía una enorme preponderancia, porque la producción feudal era principalmente agraria. Pero las leyes de sus movimientos fueron determinadas por la compleja unidad de sus distintos ámbitos, no por el simple predominio del tipo de tenencia de la tierra.

La división y el fraccionamiento de la soberanía tuvo, sin embargo, otras consecuencias para la dinámica del sistema feudal. En cada uno de los principados laicos se extendió una Iglesia independiente y representante de todos los creyentes, que acumuló conocimientos culturales y habilidades dentro de su orden clerical independiente y pudo emitir sus propias leyes. Dentro de cada reino de la Europa medieval pudo desarrollarse un sistema corporativo que representaba, en un triple conjunto, a la aristocracia, el clero y la burguesía como fuerzas diferenciadas de una comunidad feudal. La condición para que se formara tal sistema corporativo era, una vez más, el fraccionamiento del poder de dominación, mediante el que se transferían a los miembros de la aristocracia privilegios personales en el ámbito de la justicia y la administración, de tal manera que se requería el acuerdo general de los aristócratas con todas las medidas propuestas por el vértice monárquico de la pirámide feudal, ya que el rey no estaba facultado, en su calidad de soberano, para impartir órdenes. Los parlamentos medievales fueron con ello la materialización institucional de la expresión tradicional *auxilium et concilium*, principio básico de la relación señor feudal-vasallo (Ullmann, 1985). La unidad contradictoria del contrato feudal, que por un lado se basaba en el principio de la reciprocidad y por el otro establecía condiciones desiguales para las partes contratantes, era inherente a la ambigüedad de sus funciones, usada como instrumento para la imposición de la voluntad real o para la disposición a organizar la resistencia de los barones ante esa voluntad.

La forma pura de feudalismo nació en Europa occidental en los territorios que formaban parte del imperio carolingio. De allí se extendió lenta e irregularmente, primero hacia Inglaterra, España y Escandinavia, y más tarde, en forma menos marcada, hacia Europa oriental, donde los elementos constitutivos de ese orden social y económico sufrieron múltiples cambios sustanciales, sin que por ello se perdieran los principales nexos en común de esa región con Europa occidental, pero también sin que cambiara en nada el carácter del Oriente como periferia subdesarrollada del territorio en que surgió el feudalismo. Las fronteras del feudalismo europeo no fueron determinadas en lo fundamental por la religión ni por características topográficas, aunque es innegable la influencia de éstas en su expansión. La extensión del modo de producción feudal

y del cristianismo nunca transcurrieron en forma sincrónica; en Etiopía medieval o en Líbano no hubo feudalismo. El nomadismo, modo económico adaptado a los territorios mayoritariamente desérticos y yermos del Asia central, del Oriente medio y de África del norte, limitó a Europa por largo tiempo en cada uno de sus flancos excepto en el Atlántico, cruzado al fin por los pueblos de ese continente para dominar al mundo. El hecho de que los límites entre nomadismo y feudalismo no se establezcan necesariamente por las características topográficas del paisaje se demuestra con los ejemplos de la planicie panonia y de la estepa ucraniana, lugares de residencia de bandoleros nómadas que fueron finalmente integrados a la agricultura sedentaria de Europa. La expansión del feudalismo originado en Europa occidental hacia la mitad oriental del continente se llevó a cabo en términos generales mediante la ocupación y asimilación de las estructuras socioeconómicas locales; las conquistas sólo desempeñaron un papel secundario: la más espectacular, la del Levante, se mostró también como la más transitoria.

Si bien hubo la tendencia a la ampliación del área de influencia de la aristocracia feudal mediante la expansión territorial, la división del poder característica del sistema feudal de la Europa medieval se oponía al surgimiento de reinos territorialmente amplios, una circunstancia que no obstante fue superada por la tendencia a la centralización del Estado absolutista. Por eso no hubo en el sistema feudal una unión política superior entre los dispares grupos étnicos del continente. Los Estados diferenciados por su cultura y su estructura compartían solamente una religión y un idioma erudito o administrativo comunes. El fraccionamiento del poder en el sistema feudal europeo tuvo como consecuencia la conservación de la mezcla de pueblos e idiomas, producto de la migración germano-eslava. La cuestión de las nacionalidades no tuvo importancia para la fundación de los Estados medievales y los miembros de la aristocracia cambiaban frecuentemente de territorio; pero precisamente la multiplicidad de dinastías posibilitó una consolidación paulatina de la pluralidad étnica y lingüística. El modo de producción feudal, en su carácter prenacional, creó objetivamente las premisas para que pudiera aparecer un sistema multinacional de Estados durante la época de transición del feudalismo al capitalismo. Con ello habría que mencionar la última característica del feudalismo europeo derivado del conflicto y la síntesis de dos mo-

dos de producción anteriores: la diversidad extrema y la diferenciación interna de su universo cultural y político, que entre todas las demás hasta aquí mencionadas es posiblemente la que tuvo un significado preeminente.

El misterio de la dinámica de Europa

Antes de entrar en las distintas fases del desenvolvimiento del sistema feudal, nos preguntaremos una vez más por qué fue éste precisamente el que dio el espacio para avances que no conocían, por ejemplo, las sociedades asiáticas. Según los especialistas en la materia, el misterio de la dinámica de Europa se debe sin lugar a duda a la circunstancia de que, desde la ruptura del imperio romano occidental y del fracaso de los esfuerzos unitarios bajo Carlomagno, no se volviera a llegar a una estructura imperial que abarcara a toda Europa. Lo que se impuso fue una atomización que dividió a Europa en pequeñas unidades; un proceso motivado por la dinámica del desarrollo feudal. Para decirlo en palabras de Jean Baechler: "La expansión del capitalismo tiene su origen y su principio vital en la anarquía política", y continúa, "Así, la anarquía heredada del feudalismo fue el motor de la expansión capitalista" (Baechler, 1973: 46).

H. Elsenhans argumenta en dirección parecida: "El feudalismo europeo se basa en la coincidencia de circunstancias extraordinarias, en las que se fortaleció la competencia y disminuyó la explotación" (Elsenhans, 1979: 108). N. Elias expuso certeramente la dialéctica de centralización y descentralización en el marco de la dinámica feudal:

> Se pueden distinguir en general dos fases en el desarrollo de las sociedades guerreras de economía predominantemente natural: la fase del señorío central guerrerista, invasor y conquistador y la de los soberanos preservadores, conservadores, que no acumulan nuevos territorios.
>
> En la primera fase es fuerte el poder central. En ella aparece inevitablemente la función social primaria del jefe del ejército, el señor más poderoso de esa sociedad. Si desaparece por largo tiempo la casa real en esa función guerrera, si el jefe del ejército no la

necesita, se pierden también las funciones secundarias del soberano, como la de ser árbitro superior o señor de horca y cuchillo para todo el territorio, en cuyo caso no posee en el fondo más que el título ante los señores de otros territorios (Elias, 1979, t. II: 35).

El hecho de que la Europa feudal representara una infiltración social de la planicie distinguió la especificidad del sistema feudal europeo, en contraste con el Viejo Mundo que, centrado en torno al Mediterráneo, vivió un rápido florecimiento construido sobre el comercio, sin penetrar verdaderamente el *hinterland.* La Europa feudal se construyó sobre un nivel de desarrollo tecnológico mucho más bajo que el empleado por la Antigüedad, pero con la ventaja de que la masa continental europea atravesaba entonces por un proceso generalizado, si bien con características diferentes en las distintas regiones. La dialéctica de centralización y refeudalización, en la que las tendencias a la centralización del Estado nacional crearon nuevamente unidades mayores, es propia de todo el medievo. Pero en ese momento ya se habían establecido las directrices decisivas, se habían abierto las líneas de desarrollo que no debía ni podía anular el Estado absolutista. La fragmentación del poder público, la lucha de los señores feudales entre sí y la aparición de zonas intermedias en las que se pudieron desarrollar otras formas de organización, tal es el misterio de la dinámica que desarrolló a la sociedad feudal. La Europa fragmentada contrastaba con la homogeneidad relativa del imperio chino, que por ejemplo durante el siglo XII era mucho más poderoso que Europa en su conjunto. El aparato de Estado asiático acoplado a la agricultura intensiva se convierte en una de las determinantes de la superioridad relativa en la fase inicial y en causa del estancamiento en el transcurso del desarrollo a largo plazo. Precisamente porque China practicaba una producción agraria mucho más intensiva que Europa dada su concentración en el cultivo de arroz, no podían generarse impulsos expansivos importantes (Chaunu, 1972: 256-257), en tanto la agricultura europea era comparativamente más extensiva. La combinación de cultivo de cereales con ganadería, típica de toda Europa, exigía superficies enormes, que se agotaban rápidamente con el acelerado crecimiento demográfico (Braudel, 1985a). En cambio, la tracción animal que Europa logró reunir en el siglo XV era cinco veces mayor que la de toda China. Mientras que China se expandía

hacia su interior mediante el crecimiento de la producción de arroz, a Europa sólo le quedó el camino de la expansión atlántica, ya que pronto se agotarían sus recursos internos. En tanto China constituyó a través de toda la Edad Media un imperio fuertemente unido, Europa se desmoronaba en ciudades Estado, pequeños reinos y nacientes Estados nacionales que, después del siglo XII constituyeron economías mundiales rudimentarias (Wallerstein, 1974: 57; Abu-Lughod, 1989: 43-136). Así se formó en China aquello que M. Elvin llamó junto con Gellner un *High-level Equilibrium Trap* (la trampa del alto grado de equilibrio) (Elvin, 1983: 114). De ese modo, el nivel tecnológico relativamente alto que había alcanzado China fue lo que inhibió el subsiguiente desarrollo de sus fuerzas productivas. También en el terreno militar se pueden establecer evoluciones divergentes a partir del siglo XII, a pesar de que la brújula y la pólvora habían sido inventadas en China. Mientras que allá las tecnologías de guerra se podían limitar a la conservación del poder central, en Europa, a consecuencia de la atomización, los adelantos militares se extienden en lapsos mínimos, ya que no se podía dejar al enemigo la ventaja de tener la mejor técnica militar. Así que fue una vez más el parcelamiento de la soberanía y la lucha intraeuropea por la supremacía, lo que aportó decisivamente a que se extendiera rápidamente la delantera militar de Europa. Su expansión geográfica sólo podía tener éxito mediante una tecnología superior, que también posibilitara a las ciudades Estado y a los pequeños imperios llevar a cabo con éxito la aventura colonialista (Needham, 1979; Chaunu, 1972).

Pero si existió alguna diferencia capital entre Europa y todas las demás culturas, ésta fue el surgimiento de las ciudades medievales, las cuales realizaban el comercio y conocían las manufacturas; en tanto comunas autorreguladas, eran corporaciones que gozaban de independencia militar y política. De esta manera, el fraccionamiento feudal de la soberanía en Europa occidental produjo el fenómeno de la ciudad medieval. Tampoco aquí puede verse la génesis de la producción urbana de mercancías en el sistema feudal en sí: claro que lo precede. Pero el modo de producción feudal permitió primeramente su desarrollo autónomo dentro de una economía natural agraria. Aun cuando las ciudades medievales nunca alcanzaron el tamaño de las asiáticas, como ya quedara explicado, su función dentro de la sociedad fue mucho más avanzada.

Retengamos lo esencial: la ciudad de Occidente (tanto la antigua como la medieval) se distingue radicalmente de todos los demás tipos de ciudad, porque se concibe como comunidad de individuos libres. La premisa decisiva para ello es la ausencia de un poder estatal y burocrático que abarque a las ciudades y pueda usar libremente un ejército. Por tanto lo importante es que la ciudad occidental es capaz, desde el principio, de equiparse militarmente a sí misma y se compone de ciudadanos soldados (Weber, 1956).

La diferencia más grande entre las ciudades medievales y las de la Antigüedad es que son centros manufactureros y comerciales, estimulados por la demanda de su entorno feudal, pero que también producen un efecto estimulante sobre la productividad agrícola. De esta manera, el sistema feudal posibilitó a través de su estructura fragmentada no sólo el surgimiento de las ciudades, sino que también le eran necesarias para su desarrollo posterior. Gran parte del potencial de crecimiento de las sociedades feudales se podrá encontrar, por cierto, en la dialéctica economía feudal-desarrollo urbano. Así que sistema feudal y expansión comercial nunca fueron elementos mutuamente excluyentes. El historiador inglés Hibbert explicó esto de la siguiente manera: "tanto la teoría como los hechos insisten en que en la baja Edad Media el comercio estaba lejos de tener un efecto de descomposición de las sociedades feudales. En realidad, era un vínculo natural de esa sociedad y hasta cierto punto su desarrollo era fomentado por los señores feudales", y sigue, "El feudalismo nunca hubiera podido prescindir de los comerciantes. La estructura, el nivel tecnológico y la manera de vivir de la sociedad hacían siempre necesario el comercio cercano y a distancia" (Hibbert, 1953: 17).

La tesis de Hibbert acerca de la unidad de principio entre el desarrollo urbano medieval y el poder feudal explica por qué muchos centros urbanos de la Edad Media tenían un origen "de señorío feudal".

Quizá pudiéramos ir un poco más lejos y concebir a las ciudades medievales y la producción mercantil originada en ellas como parte integrante de la evolución histórica del sistema feudal, lo que por cierto plantea la necesidad de señalar la dialéctica interna entre dominio territorial y desarrollo urbano.

Pero primero los hechos, después su explicación sistemática. Precisamente cuando comenzó a perfilarse el desarrollo urbano en

Europa, devino un enorme desarrollo de la población, y el feudalismo entró —como veremos en detalle más adelante— en una fase de plena expansión, expresada en una elevación de la producción agraria excedente, y creó así la base del desarrollo urbano. Las fuerzas productivas superfluas en el campo podían, dada la disponibilidad de alimentos, ligarse a la naciente economía urbana.

En palabras de N. Elias: "La sociedad se expandió no sólo hacia fuera, sino hasta cierto punto a su interior, presionada por la limitación territorial y por el crecimiento de la población; la sociedad se diferencia, coloca nuevas células, crea nuevos órganos, las ciudades" (Elias, 1979, t. II: 60). Y páginas antes nos dice: "Las presiones que separaban a la población de la tierra condujeron principalmente en otra dirección: la diferenciación del trabajo. Los siervos separados de las tierras señoriales formaron, como ya se dijo, el material para los conglomerados manufactureros en formación, que lentamente cristalizaban en los señoríos mejor ubicados; así se materializaron las ciudades" (Elias, 1979, t. II: 58).

El crecimiento del excedente agrícola, originado por el cultivo más intensivo de las parcelas y por avances en la productividad, posibilitó el consumo suntuario de las grandes casas aristocráticas, ya que el desarrollo del comercio sólo respondía al crecimiento de sus exigencias (Duby, 1977: 240).

Así, el auge de las ciudades guarda relación con la economía de consumo de las poderosas casas señoriales, es decir, depende directamente de la creciente renta de la nobleza, cuyos ingresos estimulan a su vez la producción urbana. De este modo, las ciudades recibieron la función de distribuir el excedente agrícola, creando una división del trabajo que les adjudicó una esfera de la producción ya liberada de la relación directa con la naturaleza. Mientras que la producción agrícola dependía del ciclo estacional y de otros factores no regulables por el hombre, a la ciudad le correspondió la manufactura de mercancías que podían producirse en cantidades discrecionales, donde la única limitación era la capacidad del mercado.

> La raíz lógica de la producción manufacturera así como del comercio debe buscarse en este proceso de intercambio de las rentas de los señores feudales junto con el excedente agrícola directamente intercambiado. De aquí se desprendieron definitivamente las esferas de la producción separadas del campesinado y se desarrolló su nexo

> con la esfera de la circulación. La forma feudal de la ciudad en Europa es a la vez sujeto y objeto de la apropiación; vive del intercambio (desigual) con el campo, esto es, con los campesinos y los señores, y es la fuente de la apropiación secundaria para estos últimos (Kuchenbuch, Michael, 1977: 700).

La posibilidad de evolución de las ciudades y del surgimiento de nuevas formas de división del trabajo, precisamente de agricultura y manufactura, reclama explicaciones que deben buscarse en la estructura y la dinámica del ámbito rural, así como en la estructura de la economía feudal. Si el nacimiento de las ciudades sólo fue posible con el aumento del excedente agrario, es decir, porque hubo avances en la productividad en el ámbito agrícola, ello merece una explicación.

El sistema feudal se fue construyendo paulatinamente durante la alta Edad Media, entre los siglos VI y X, caracterizado por el sistema de *fron* o trabajo forzado o sistema de la villa, y desde los siglos XI y XII se dieron tendencias que presionaban a esta forma constitutiva del feudalismo hacia su disolución. El dominio territorial del *fron* tenía su sostén en el rey, la Iglesia y la aristocracia, que al principio tenían bajo su control a un campesinado relativamente independiente. El señor feudal no trabajaba su propiedad, ya que lo hacían los campesinos dependientes, a los que daba tierras para su utilización a cambio de tributo y vasallaje. Si bien la mayor parte de la tierra fue trabajada originariamente por los siervos como *sal* o reserva señorial en los sistemas de *fron* o trabajo forzado, la propiedad dispersa y las tradiciones de los campesinos libres aun poseedores de su granja permitieron el surgimiento de la forma "clásica" de propiedad feudal, que se descomponía en dos partes económicas distintas. El *sal* o tierra señorial, conformada en torno a la propiedad del señor, era trabajada como empresa particular por los siervos que vivían en ella; éstos eran apoyados por los campesinos que trabajaban sus propias parcelas, pero que estaban obligados a realizar servicios de vasallaje. La parcela se daba a campesinos dependientes, que la trabajaban contra renta en especie y en trabajo (Rösener, 1985: 23-25).

Parece que durante los siglos XI y XII se comprendió que existían formas más efectivas de explotación que la servidumbre en el *fron*, de manera que se modificó el carácter del dominio de la tierra y el

viejo sistema se arruinó. El proceso de disolución se inició en el siglo XI, continuó en el XII y alcanzó su punto de culminación en el siglo XIII (Dollinger, 1982:121). En tanto este proceso comenzaba a destacarse en las postrimerías del siglo X en el norte de Francia por ejemplo, en Inglaterra se produjo incluso más tarde un aumento de la jornada de trabajo, de modo que debe hacerse notar que esta transformación tuvo variaciones regionales. En la disolución de la propiedad feudal se pueden establecer principalmente dos formas. Por un lado se disolvió completamente la empresa del señor y la reserva señorial fue distribuida entre los campesinos propietarios del señorío. Por el otro, se daba el caso de que no se repartiera toda la tierra del señor, sino que se le prestara como unidad cerrada a un solo campesino.

> Aunque había muchas particularidades regionales, los resultados de la disolución del sistema de trabajo forzado en los siglos XII y XIII fueron en su conjunto los mismos: el régimen señorial privado se redujo notablemente, lo mismo que las prestaciones personales de los campesinos y las ataduras de los siervos a la propiedad del señor se relajaron sensiblemente. Los campesinos lograron en muchas partes mayor libertad de tránsito, mejor situación jurídica y al mismo tiempo derechos de propiedad más ventajosos de sus señoríos y parcelas (Rösener, 1985: 37).

Mediante el rescate de los servicios personales por renta en dinero, con frecuencia una cantidad fija, aumentaba la independencia de la economía campesina, por lo que los avances en la productividad eran aprovechados directamente por los campesinos. Como las granjas campesinas eran unidades individuales —que también pagaban sus rentas como tales— se podían introducir innovaciones en cada propiedad, de manera que se fortalecía el crecimiento de la economía rural.

Así, fueron las condiciones sociales de esta fase del sistema feudal las que se expresaron en un mayor espacio libre de la economía campesina, en el que la introducción de medidas de incremento en la productividad la hacían rentable para los campesinos. En el transcurso de esta evolución, fueron principalmente las empresas de los campesinos las que surtían los mercados urbanos cada vez más numerosos con productos agrarios. También en las regiones

donde el sistema de *from* tuvo escasa presencia se fortaleció la economía individual campesina a través del cambio en la propiedad señorial de la tierra, donde los campesinos se beneficiaron participando en la extensión de las relaciones de mercado debido a los efectos positivos del alza de precio de los cereales. Así que la explosión de innovaciones técnicas que caracterizó la fase inicial de la baja Edad Media sólo se puede entender a partir de los antecedentes de la transformación del sistema de dominio de la tierra. Pero en muchas partes de Europa sobrevivió en general un campesinado libre, al que afectaron de manera más intensa todos los procesos descritos.

El estudio de A. Macfarlane *The Origins of English Individualism* (Oxford, 1978) puso de relieve al campesinado libre como un factor del desarrollo de la modernidad. Brevemente, el asunto aparece como sigue: en regiones importantes de Europa noroccidental, en las que surgió posteriormente una civilización marcada por el individualismo y orientada a la producción, sobrevivieron productores agrícolas relativamente libres y defensores de su peculiaridad, que nunca perdieron completamente su independencia. En sentido estricto no eran siervos, pero tampoco estaban sobresocializados por su estirpe. De algún modo escaparon al dilema de tener que dejarse satisfacer por la lealtad hacia la familia o por el espíritu de la servidumbre. Su orientación individualista les permitió reconocer las oportunidades del mercado e introducir innovaciones vedadas a las comunidades campesinas por las coerciones colectivas. Debido al grado más alto de individualismo, también podían ser más racionales al manifestar sus matrimonios: "Los hombres que no se casan por sentimiento del deber social, sino que son calculadores y se casan por decisión libre, son mejores para acumular propiedades, evitan o reducen la presión demográfica malthusiana y en caso de duda su espíritu 'racional' repercute también en la productividad" (Macfarlane, 1986).

De este modo, si el feudalismo estuvo marcado por espacios económicos que permitieron procesos que facilitaron el aumento de la productividad y la innovación, tanto en el desarrollo de las ciudades como en la agricultura, también hubo una dicotomía en el plano político, desconocida para los imperios asiáticos.

Esta dicotomía se dio entre emperador y papa y se expresó durante toda la Edad Media a través de la dualidad entre Iglesia y Estado. La máxima cristiana "dad al rey lo que es del rey..." hizo

posible la creación de un espacio laico que sólo se sometía al más alto poder espiritual en cuestiones de credo. Durante la atomización medieval del poder aparece un sistema dual en el que una espiritualidad central consigue el monopolio de legitimación que paga en la mayoría de las regiones con su renuncia a la violencia terrenal directa. El poder laico atomizado recluta a sus candidatos para los puestos de dominio a través de la sucesión hereditaria legítima, en tanto que la Iglesia tiene el monopolio para concertar los matrimonios que legitiman la herencia. Aunque la Iglesia dispone de una fuerza militar relativamente pequeña, puede hacer frente a cada poder por separado, gracias a su expansión por muchos territorios del mundo y puede incluso rivalizar con los más grandes y fuertes entre ellos. El hecho de que la Iglesia le brinde a Occidente su coherencia espiritual interna, le permitió por momentos ejercer una gran autoridad sobre el poder secular, tal como se puso de manifiesto en el episodio de Canossa.

> En la Edad Media la Iglesia no era un Estado, era el Estado a secas; el Estado, o mejor, la autoridad civil (ya que no se reconocía una sociedad independiente) era sencillamente la sección policiaca de la Iglesia. Ésta tomó del Imperio romano la teoría de la jurisprudencia absoluta y universal de la más alta autoridad y la desarrolló hasta establecer la *plenitudo potestas* del papa. El papa era el más alto dispensador de la ley, venero del honor —también del honor real— y la única fuente terrenal legítima del poder, el legal, si bien no era el fundador de hecho de las órdenes religiosas y los grados académicos, sí fue el "juez y árbitro" de las naciones, el protector del derecho internacional, el vengador de la sangre cristiana (Figgis, 1907: 5).

Ello no quiere decir que la enseñanza de la supremacía de la Iglesia haya sido continua y falta de contradicciones desde los primeros siglos. Los emperadores desarrollaron su propia doctrina, que debía afirmar sus pretensiones en el ámbito terrenal. Los partidarios del imperio no discutían en el fondo ni la supremacía de la Iglesia ni su independencia y soberanía en su terreno, sino que evocaban una doctrina de tiempos anteriores de la Iglesia y su reconocimiento del *sacerdotium* y del *imperium* como dos esferas creadas por Dios e independientes entre sí, dos poderes que había que coordinar. Rechazaban las demandas de la Iglesia contra el poder mundano y

contra el emperador: la Iglesia debería limitarse a los asuntos espirituales (Dumont, 1991: 80-81; A. Borst, 1988: 99-124).

Como quiera que hayan sido las relaciones de poder en los distintos momentos históricos, había esferas que eludían la intervención directa del contrincante debido a esta rivalidad. Las ideas políticas de Ockham hallaron así refugio en la corte alemana y la teología de la facultad de París fue protegida por el propio papa contra las intromisiones del rey francés. El pensamiento político y teológico de Europa halló de este modo una y otra vez escondrijos que le permitieron continuar su desarrollo.

La fragmentación del Viejo Mundo permitió, a partir de cierto momento histórico, que se multiplicaran los centros de erudición, en particular las universidades, que tenían la misión de ampliar el estado del conocimiento hasta entonces alcanzado y que simultáneamente se investigaran sus orígenes. La multiplicidad de centros universitarios dificultaba que la Iglesia controlara los criterios docentes allí representados, de modo que podían sobrevivir por largo tiempo opiniones didácticas divergentes de ella (Le Goff, 1986). Además había en el Occidente cristiano la libertad de filosofar sobre todas las materias que no estuvieran dogmáticamente dispuestas. En 1277, cuando fueron condenadas por el obispo Tempier las 219 tesis del "averroísmo latino", fueron fuertemente golpeados los conceptos de una filosofía terrenal de la vida, pero se puso más atención al conocimiento empírico de la naturaleza, que no era afectado por las prohibiciones.

De lo antes explicado se comprende con facilidad que hayamos encontrado el misterio de la dinámica de Europa en las posibilidades de desarrollo del sistema feudal. Pero fueron los siglos XII y XIII los que hicieron valer plenamente el potencial del Viejo Mundo, siglos que significaron un parteaguas entre el desarrollo de las sociedades asiáticas y Europa, aun cuando esos procesos alcanzaran su apogeo hasta el siglo XVI, o más tarde, a través de la evolución de las ciencias naturales.

Se podrá resumir adecuadamente con B. Nelson que: "Desde el punto de vista sociológico, los siglos XII y XIII fueron la cuna de la sociedad europea moderna. Precisamente la diferenciación en reinos, principados, ciudades, gremios, universidades, etc., nos permite entender el extraordinario ritmo del desarrollo de los siglos XII y XII" (Nelson, 1977: 30).

Los orígenes de la expansión europea

He aquí una breve recapitulación de la evolución histórica real. Con el ocaso del imperio romano no sólo se hizo imposible una forma de producción material basada en el trabajo esclavo, sino que también se le cerró a Europa la posibilidad a largo plazo de ser un imperio extenso. Gran parte del Mediterráneo, que siempre sirvió como vía de comunicación entre porciones significativas de tierra, quedó cerrado a los gobernantes cristianos después de la invasión árabe del siglo VII. Ello explica la creciente concentración de los reyes francos sobre la propia tierra firme, un control que resultaba imposible a largo plazo por las características de los medios de comunicación existentes en esa época. El fracaso de Carlomagno tuvo como resultado que la reconstrucción del imperio romano únicamente fuera un sueño, mas no que la penetración feudal dejara de ser la tendencia principal del desarrollo europeo en los siglos subsiguientes. Era como si la evolución se hubiera detenido, como si un estancamiento sin salida hubiera dominado a Europa. Pero se trataba de una parálisis que encubría las notables transformaciones que se anunciaban en aquellos siglos. G. Duby describió de la siguiente manera la situación reinante al principio del siglo XI, característica de la baja Edad Media, en su libro *El tiempo de las catedrales*:

> Muy poca gente —regiones solitarias extendidas hacia el Occidente, el Norte y el Oriente —planicies, pantanos, lechos inconstantes de ríos, la estepa, el matorral y las praderas, todo tipo de bosque seco herencia de incendios forestales y de siembras fugaces de cultivadores de roza y quema —aquí y allá claros alguna vez conquistados —pero tierra sólo domesticada a medias, pequeños surcos lastimeros dejados sobre el reacio suelo por artefactos de madera jalados por bueyes flacos; dentro de este espacio pródigo en alimentos aún enormes vacíos, todos los campos dejados baldíos durante uno, dos y a veces hasta diez años para que la naturaleza recuperara sus condiciones de fertilidad —viviendas humildes de piedra, barro o ramaje parcialmente reunidas y rodeadas de setos espinosos, ocasionalmente la residencia de un jefe en medio de un redondel de jardines cercado por palizadas protectoras, un edificio abierto de madera, silos, cobertizos para los esclavos y, algo más lejos, el fogón de la cocina —de vez en cuando, separada por grandes distancias, una colonia urbana que en verdad sólo era el esqueleto penetrado

de maleza de una ciudad romana; barrios en ruinas rodeados de tierras aradas, un seto apenas reparado, edificios de piedra del tiempo del imperio, transformados en iglesias o ciudadelas, en su cercanía media docena de chozas en las que viven viticultores, tejedores y herreros, artesanos estos que fabrican ornamentos y armas como vasallos para el ilustrísimo obispo y la guarnición; y finalmente dos o tres familias judías que prestan algo de dinero a cambio de prendas de garantía; veredas angostas, largas filas de cargadores avasallados y pequeñas uniones de barqueros en todas las corrientes fluviales: he aquí al Occidente por el año mil. Con su ruralismo luce muy pobre y necesitado en comparación con Bizancio o Córdoba. Un mundo salvaje presa del hambre (Duby, 1980: 11-12).

P. Vilar denominó, en una conferencia en la que emprendió el intento de describir las distintas fases del sistema feudal (Vilar, 1960: 35-82), fase de parálisis del medievo temprano al periodo entre los siglos VI y X. Los medios de transporte tenían un desarrollo insuficiente, las ciudades antiguas estaban expuestas a la decadencia y el aislamiento de las distintas unidades de producción, los dominios feudales, caracterizaban a todo el sistema. Frente a una naturaleza todopoderosa, incluso los dominios más desarrollados en esa fase sólo lograban pequeños excedentes, presentándose esta situación todavía a principios del siglo XI, tal como la describiera Duby. Sin embargo, había nacido el sistema político, social y económico que posibilitó los despliegues ulteriores.

A partir del año 1000 comenzó, pues, a transformarse la faz de Europa y se marcaron tendencias distintas de la caracterización de la primera fase. Después de un tiempo de detención, expresado en un crecimiento demográfico más reducido así como en la agricultura y la economía en su conjunto, Europa experimentó entre los siglos XI y XIII un periodo único de expansión, de auge y despliegue de la economía, la sociedad y la cultura.

P. Vilar denominó a esta etapa del sistema feudal como la fase de expansión en la baja Edad Media del feudalismo ascendente (de fines del siglo X hasta fines del XIII y principios del XIV) (Vilar, 1960) y ya antes Bloch hablaba de la "segunda era feudal" que según él se iniciaba en el siglo XI: "A mediados del siglo XI se puede observar una serie de transformaciones profundas, que sin duda fueron causadas o posibilitadas por el cese de las últimas invasiones" (Bloch, 1982: 82).

Debido al rápido crecimiento de la población y con la correspondiente anexión de nuevos espacios, se modificó fundamentalmente el paisaje de Europa. Los tiempos de paz relativa permiten al sistema feudal, gracias a sus condiciones inherentes, lograr incrementos en la productividad y crear innovaciones. Se colonizan las regiones hasta entonces escasamente pobladas como el altiplano de Castilla o del este del Elba. Los bosques y pantanos se desmontan y son incluidos en el proceso productivo.

Si se intenta delinear la dinámica interna del sistema feudal de ese tiempo, se tendrá que llegar con R. Hilton a la siguiente conclusión:

> Ciertamente que el feudalismo fue un sistema en expansión hasta finales del siglo XIII. En el siglo IX y antes hubo cierta cantidad de innovaciones técnicas en los métodos de produccion que significaron un progreso frente a los métodos de la antigüedad clásica. Se dedicaron amplias regiones boscosas y de marismas a la agricultura, la población se incrementó, se fundaron nuevas ciudades; en todos los centros culturales de Europa occidental se podía encontrar una vida artística y espiritual progresista y plena de fortaleza (Hilton, 1947: 267).

Si bien se han reconocido en general los indicadores de crecimiento en esta fase del sistema feudal, las causas de este proceso permanecen oscuras. Robert Fossier sólo expresó, en una síntesis sobre el medievo europeo aparecida en 1970 bajo el título *Histoire sociale del' Occident Médiéval*, la perplejidad de los historiadores respecto a esta fase de crecimiento.

> ¿Por qué esta transformación?... Los historiadores no han encontrado hasta ahora una explicación satisfactoria para este proceso... El progreso tecnológico es una posibilidad de explicación... El crecimiento demográfico es otra... Desafortunadamente, después de un análisis rápido de estas causas importantes y determinantes, se llega a la conclusión de que no pueden responder a las cuestiones planteadas, porque los avances tecnológicos y el crecimiento demográfico mismos requieren una explicación (Fossier, 1970: 117-120).

Duby se ocupó del problema de los factores que impulsaron el desarrollo económico de Europa hasta el siglo XII en su obra sobre

la fase temprana de la economía y la sociedad europeas, concediendo prioridad a los factores sociales en los avances de la productividad. Para la época de los siglos XI y XII enfatiza particularmente el desarrollo de la economía campesina, estimulada por las exigencias del dominio feudal. La principal fuerza motriz de la evolución económica sería la presión de los señores feudales sobre el campesinado dependiente, donde la base decisiva de la animación económica sería la intensificación de la agricultura (Duby, 1978: 185).

Seguramente sería erróneo atribuir el cambio estructural de la baja Edad Media solamente a una causa, ya que se debe tomar en cuenta la cambiante interrelación de los distintos factores dentro del contexto del conjunto de la sociedad feudal. Para ello fue decisiva, como ya lo hemos señalado, la disolución del sistema de trabajo forzado y la cesión de la tierra a los campesinos parcelarios. Al haberse ampliado de manera notable el poder de los campesinos para disponer independientemente de su tierra, se acrecentó también el interés en aquellas innovaciones que posibilitaran el impulso de la productividad de la agricultura. También el rescate de los servicios personales mediante una renta monetaria, por el que frecuentemente se establecía un monto fijo, aumentó el espacio de la economía campesina. Así, la explosión de innovaciones tecnológicas que caracterizó la fase ascendente de la baja Edad Media solamente se puede entender a partir de los antecedentes de la transormación social del sistema de dominio de la tierra.

Paulatinamente se generalizó el uso de pesados arados de hierro, los que, aunque más caros, permitían labrar más profundamente la tierra. También la fertilización con marga y la introducción de arreos rígidos para los caballos son algunos adelantos que se imponen más y más en ese tiempo (White, 1968). Otro avance fue el cambio al caballo en lugar del buey como animal de tiro, ya que con ello se logró arar mayores superficies en tiempos más cortos (Duby, 1978: 151). Todavía antes del siglo XII era raro el uso de caballos para arar, pero en los inicios del siglo XIII el caballo ya había sustituido al buey en muchas regiones. Precisamente los campesinos aventajados, aquellos que disponían de campos bien ubicados, no querían dejar pasar la oportunidad del ahorro de tiempo relacionado con la introducción del tronco de caballos.

La labranza intensiva tuvo como resultado el aumento del rendimiento en la agricultura, que se dio con cierta regularidad debido

al periodo climático propicio que se afirma hubo en ese tiempo. Las transformaciones en las formas de uso del suelo, en las que el cultivo por fajas de tierra de siembra trienal sustituyó durante los siglos XII y XIII al sistema de dos campos, obraron en la misma dirección (Abel, 1978: 129).

Sin embargo, los avances en la esfera de las fuerzas productivas no fueron los únicos indicios de crecimiento entre los siglos XI y XIII. El aumento de la productividad se vinculó con una acelerada explosión demográfica, que alcanzó dimensiones insospechadas, transformando a Europa, hasta entonces escasamente poblada. El crecimiento poblacional en los países de Europa central y occidental fue particularmente intenso; desde el siglo XI hasta principios del XIV se triplicó la población en ese espacio, de manera que Inglaterra, Francia y Alemania alcanzaron alrededor del año 1300 aproximadamente los 40 millones de habitantes (Abel, 1971: 198).

Por cierto que muy pronto se rompió el equilibrio entre los avances de la productividad y el crecimiento demográfico, de modo que tuvieron que cultivarse suelos cada vez menos fértiles.

El cultivo y la colonización de amplias zonas boscosas, de pantanos y praderas fue una consecuencia de ese crecimiento poblacional, proceso que modificó decisivamente el paisaje del Viejo Mundo. Si bien hubo roza y utilización de nuevas superficies también en los siglos anteriores, este proceso entró en una fase nueva a fines del siglo XII y principios del XIII. Los esfuerzos colonizadores alcanzaron una dimensión hasta entonces desconocida. Para expandir la superficie agrícola en las regiones ya habitadas aparecieron medidas de anexión territorial en espacios antes deshabitados o poco poblados. A esta última categoría pertenecen las regiones colonizadas al oriente del Elba, o la zona de ampliación del norte escandinavo. Por cierto que para la colonización de Alemania oriental intervinieron diferentes factores, que fueron desde la colonización de tierras vírgenes hasta la conquista violenta (Le Goff, 1969: 128).

En las regiones alpinas, la fundación de poblados fue cambiando a regiones cada vez más altas, mientras que en Holanda se hicieron diques para desaguar tierras bajo el nivel del mar.

A pesar de ello, la dinámica interna de la explosión demográfica rebasó en poco tiempo este proceso de obtención de nuevas tierras. A largo plazo se trastornó sensiblemente el equilibrio de la econo-

mía y la sociedad medievales por este crecimiento demográfico acelerado, particularmente en momentos de tendencia al estancamiento tecnológico.

El aumento de la población tuvo como consecuencia en el área rural que las parcelas de los campesinos fueran divididas entre sus hijos, con lo que las superficies trabajadas se redujeron progresivamente. Según los estudios de R. Hilton, se redujo el tamaño promedio de las unidades campesinas entre los siglos IX y XIII de 100 a 20 fanegas, resultando en una disponibilidad de tierra demasiado limitada para alimentar a una familia extensa (Hilton, 1973: 28).

La reducción en la superficie de las parcelas también se relacionó con un proceso de expansión del cultivo de cereales, ya que éste representaba una forma más intensiva de uso del suelo. Con ello se destruyó progresivamente el equilibrio de la agricultura medieval, basada en la relación compensada entre agricultura y ganadería. La transformación de la tierra de pastoreo resultó en el rápido desgaste del suelo por su uso intensivo, reforzado con la falta de fertilización orgánica. La hambruna de principios del siglo XIV pudiera deberse a la larga, independientemente de las alteraciones climáticas, a este proceso de alteración del equilibrio ecológico (Bowlus, 1988: 24-25).

En el análisis del proceso de expansión en la Edad Media se debe tomar en cuenta una característica básica de la agricultura medieval europea. En comparación con la agricultura asiática, la europea fue siempre extensiva, ello significa, en otras palabras, que el cultivo de cereales y la ganadería requerían grandes superficies de tierra, pero que el rendimiento por unidad de superficie era relativamente bajo y podía elevarse sólo con gran dificultad, debido a los medios disponibles en aquella época. Si bien la ganadería representaba una forma económica mucho más extensiva que el cultivo cerealero, permitía la utilización de zonas inapropiadas para la agricultura. Por cierto que con el aumento de la población se incluyeron en la labranza también tierras poco fértiles de escaso rendimiento, que se agotaban con rapidez. La escasez de tierra tanto para el cultivo de cereales como para la ganadería se convirtió así en un problema grave para el proceso de crecimiento medieval, problema que encontró su solución no sólo en la expansión hacia dentro, sino también hacia fuera (Braudel, 1985).

> La baja Edad Media representa entonces un hito en la historia de la alimentación, en tanto la producción de cereales pasa al primer plano de la economía campesina y la economía pastoril pierde importancia. La población europea en permanente crecimiento durante esa época sólo podía ser alimentada mediante la producción ampliada de vegetales y por el cultivo cerealero a través del uso intensivo del suelo recién incorporado mediante la roza y la colonización. Desde el siglo XI los cereales, que se consumían en diferentes formas de papilla y pan, tuvieron una importancia creciente para la alimentación de la población (Rösener, 1985: 114).

La expansión de la agricultura, el crecimiento del excedente social, también condujo a partir del siglo XI a la diferenciación formal interna, con el surgimiento de las ciudades. Se empezó a delinear entonces una nueva forma de división del trabajo, que le otorgaba al área rural la producción agrícola, mientras que las nacientes ciudades monopolizaron la producción artesanal-manufacturera.

A partir del año 1200 Europa se llena de ciudades, tan sólo en Alemania son 3 000. Es cierto que la antigüedad griega conoció las ciudades libres, pero aún como ciudades Estado fueron afanosamente buscadas por la población rural circundante, a cuya presencia y obra estaban abiertas. En cambio, la ciudad del medievo occidental se encapsula protegida por sus murallas, las que separan a sus habitantes de los campesinos. Al abrigo de sus prerrogativas y privilegios, la ciudad representa un mundo en sí, un mundo agresivo que practica obstinadamente el intercambio desigual. También es ella la que, con más o menos fuerza según el lugar y la época, asegura el ascenso generalizado de Europa, cual levadura en una masa ubérrima.

> La ciudad se impone a través de sus calles, sus mercados, sus talleres, por el dinero en ella acumulado. Sus mercados, donde se encuentra la población rural con sus excedentes cotidianos, garantizan su abastecimiento: crean una válvula para la creciente sobreproducción de los dominios señoriales, para los productos que llegan en enormes cantidades por la disposición tributaria (Braudel, 1986a: 98).

En una palabra, a partir del siglo XIII la vida económica transforma la imagen de las ciudades, en tanto se realiza en ámbitos más amplios la transformación de la economía doméstica en economía de

mercado. Las ciudades se liberan de sus inmediaciones rurales, rebasan entonces sus límites y esa formidable ruptura representa el primer paso para la formación de la sociedad europea, dando impulso a sus éxitos. Desde entonces el dinero se convierte en el medio de intercambio, estimula las transacciones y permite la reanimación del comercio a distancia.

> Cuando el siervo o vasallo entrega su renta al señor, cuando las cadenas entre productores y consumidores son suficientemente cortas y sin eslabones intermedios, la sociedad no requiere unidad de medida, ningún medio de intercambio al que puedan referirse todos los demás objetos intercambiados como una medida común. Con la paulatina liberación de los productos elaborados en la unidad productiva del dominio señorial, con la capacitación de un artesano económicamente independiente y el intercambio de productos a través de muchas manos, a través de cadenas más largas, se complica el tejido de las acciones de intercambio. Se requiere de una medida unitaria móvil, un objeto de cambio al cual puedan referirse todos los demás. Se necesita más dinero cuando la diferenciación del trabajo y el intercambio se complican y animan. De hecho, el dinero es a la vez la encarnación del tejido social, el símbolo de la red de objetos de cambio y de las cadenas humanas necesarias para que un bien recorra el camino entre su estado natural y el consumo (Elias, 1979, t. II: 60-61).

El tránsito de una economía natural a otra monetaria desata un proceso de retroactivación. Por un lado obliga a los campesinos a producir de modo ampliado para el mercado urbano para poder realizar sus pagos, por el otro posibilita al señor la compra en el mercado de una cantidad creciente de bienes que él mismo no puede generar, con lo cual gana a su vez el comercio local y principalmente a distancia (Bauer, Matis, 1989: 122).

Sin embargo, el proceso de desarrollo urbano se concentra en diversos núcleos zonales, así que no se distribuye de manera homogénea por todo el Occidente. La tendencia ascendente iniciada con el siglo XI posibilita el nacimiento simultáneo de varios núcleos en regiones donde se da el auge europeo, en las que se condensa el paisaje urbano. Con el impulso de las ferias de Champagne a principios del siglo XIII se demarca un espacio económico continuo que va desde los Países Bajos hasta el Mediterráneo, que no le concede

ventajas a las ciudades en general sino a las que realizan ferias, el cual concede más importancia a la comunicación terrestre que a la marítima por la red ampliada de caminos. Pero las ferias de Champagne no son el verdadero inicio, sino que representan simplemente un interludio. El verdadero comienzo es dado por el ascenso de los Países Bajos y el norte de Italia. Los encuentros de Champagne no hubieran alcanzado tanta importancia si esos dos espacios tempranamente hiperactivados no hubieran sido obligados al intercambio (Abu-Lughod, 1989: 51-77).

El momento inicial de la nueva Europa está dado por el desarrollo de esos dos complejos: el Norte y el Sur, de los Países Bajos e Italia, junto con el Mar del Norte, el Báltico y todo el Mediterráneo. Por tanto, Occidente no sólo posee una sino dos "regiones polares" y esa bipolaridad, esa división del continente en sentido amplio entre Italia del norte y los Países Bajos, persistió por siglos, quizá como el rasgo más importante de la historia europea. Con ello se divide Europa, tanto la medieval como la moderna, en dos ámbitos distintos: lo que rige para el Norte nunca es válido para el Sur y viceversa.

Presumiblemente la alternativa se dio entre los siglos IX y X. En esa época temprana en que la actividad europea aún no mostraba mucha coherencia, se gestaron de modo casi independiente dos grandes zonas económicas.

En el norte se completó rápidamente el proceso, sin provocar resistencia en los países atrasados. En las regiones mediterráneas marcadas por la historia desde la Antigüedad posiblemente la renovación comenzó más tarde, habiendo avanzado por ello más rápidamente, una vez que el ascenso de Italia fuera acelerado por el Islam y Bizancio. Mientras que en el Norte predominó la actividad artesanal, el Sur tendió hacia el comercio. Esto es, tenemos ante nosotros dos mundos separados geográficamente, con tensiones diferentes, que se atraen y complementan mutuamente. Su intercambio ocurre a través de las comunicaciones Norte-Sur por tierra y encuentra su primera expresión considerable durante el siglo XIII en Champagne.

Este nexo no suprime la dualidad entre el Norte y el Sur, sino que la acentúa, con lo que la duplicidad más bien favorece al sistema, ya que el intercambio ayuda a ambas partes a elevar su vitalidad en relación con el resto de Europa. "En la lucha por la supremacía

en la economía europea realizada por ambos polos, Italia se lleva el triunfo hasta el siglo XVI, mientras el Mediterráneo representa el centro del Viejo Mundo. Pero alrededor de 1600 el peso principal de Europa se desplaza hacia el norte" (Braudel, 1986a: 102).

Como el auge de las ciudades y el nacimiento de nuevos polos de crecimiento económico fuera la expresión de la fase de prosperidad de la alta Edad Media, hubo ya en esa fase tendencias a la expansión territorial, cuya génesis se debe a la dinámica interna del sistema feudal. La expansión hacia dentro, el cultivo de nuevas superficies, no era suficiente para remediar la escasez general de tierra ocasionada por el crecimiento de la población. La expansión hacia fuera, la conquista de nuevas tierras en otras regiones tuvo que complementar el proceso de colonización pacífica. Así, la colonización alemana del este, que alcanzó su apogeo en el siglo XIII y principios del XIV, fue una mezcla de colonización y guerra de rapiña, de manera que las empresas normandas del siglo XI son guerras feudales de expansión. Son particularmente los hijos de la segunda y tercera generación de la aristocracia normanda quienes desean conseguir nuevas tierras y dominios feudales, que les son negados en sus regiones de origen.

En 1066 el duque normando Guillermo el Conquistador marcha sobre Inglaterra con un ejército de caballeros normandos y franceses, vence al ejército anglosajón y reparte las tierras entre su séquito, logrando una forma de feudalismo centralizado. Con ello se manifiesta una muestra básica de la expansión feudal que se repetirá más tarde ya que, debido a la limitación de ingresos de la renta en el sistema feudal, la clase señorial y los hijos excluidos de la herencia buscaban otras fuentes de ingresos que solamente se podían obtener en las guerras feudales de rapiña.

La lucha entre los señores feudales también aumentó en una fase de crecimiento demográfico excesivo, particularmente en la sobrepoblada Francia, de manera que la anarquía feudal alcanzó aquí dimensiones inimaginables. La expansión hacia fuera y la estabilización interna fueron así un mandato del momento. La consigna de ese tiempo, propagada por la Iglesia, era la paz de Dios; la tarea consistía en reclutar caballeros y nobles para la obra de Dios y hacer que asumieran la misión de proteger a los débiles y desarmados y de no tocar las propiedades eclesiásticas. Los nobles y caballeros debían obligarse por juramento a respetar las tierras de la Iglesia y

a otorgar protección especial a los pobres. Sin duda que esa medida no hubiera sido suficiente para contener el problema de los caballeros dedicados al pillaje y para establecer la paz interna. El potencial de la fuerza destructora debía dirigirse hacia un enemigo externo, que se encontró en los moros de España y de Medio Oriente.

La época de las cruzadas debe verse, de acuerdo con nuestra explicación, en relación estrecha con la expansión general del sistema feudal europeo, con lo que se convierte, en suma, en la primera fase de la multicitada expansión de Europa. Las causas de las cruzadas, según lo enfatiza principalmente Le Goff, se encuentran en los conflictos internos de Occidente y en su crecimiento poblacional:

> La población se reprodujo debido al progreso en la agricultura y el aumento en la seguridad, pero la cristiandad aún no estaba en situación de absorber al exceso de gente: ni la tierra cultivada ni las ciudades ofrecían suficientes posibilidades de trabajo y de vida. En cambio, los paganos poseen una tierra increíblemente buena y ciudades ricas que pueden ser conquistadas o colonizadas. Cuando Urbano II en 1046 y San Bernardo de Clairvaux en 1146 predican las cruzadas, insinúan el doble código de la ganancia de bienes eternos y mundanos. La Jerusalén terrenal y la celestial se mezclan en una doble imagen, cuyo reflejo atrae a caballeros y campesinos sedientos de tesoros y de la salvación eterna (Le Goff, 1969: 125).

La expansión de las cruzadas brinda a los hijos segundos de la aristocracia, amenazados por el desclasamiento social, la posibilidad de llevar una vida caballeresca unida al botín de guerra, además de la creación de sistemas de trabajo forzado en las regiones colonizadas de Palestina.

> En el norte de Francia se desarrollaba la primogenitura, el derecho de heredad del primogénito. Los segundones quedaban abandonados a su suerte, ya en la Iglesia o en la guerra. Es una verdad palmaria que las cruzadas debieron tener un efecto de válvula para el creciente estamento caballeresco de manera que, en casos individuales, pudieron ser [causas] efectivas la sed de aventuras y el ansia de botín (Mayer, 1989: 26).

En su sermón sobre las cruzadas después del concilio de Clemont, el papa Urbano II puso conscientemente las riquezas de Jerusalén

y de Tierra Santa en el centro de su discurso, para tranquilizar las nostalgias de su auditorio (Borst, 1973: 318-320). En ese discurso se mezclaban sin disimulo los motivos religiosos con las perspectivas del botín ofrecido por las tierras del Cercano Oriente. Tampoco Norbert Elias niega las motivaciones religiosas de las expediciones de los cruzados, pero les antepone factores sociales:

> Nada hace suponer que esta expansión se pudiera haber dirigido precisamente hacia Tierra Santa sin la dirección de la Iglesia o sin conexión con la fe. Pero nada hace probable que sin presión social desde dentro de la región franca occidental, y más tarde de las demás regiones de la cristiandad latina, se hubieran generado las cruzadas... La Iglesia condujo la fuerza que estaba predispuesta. Retomó la necesidad y le dio una esperanza y un objetivo al exterior de Francia. Le dio a la lucha por nuevas tierras un sentido amplio y una justificación. Le permitió convertirse en una lucha por la fe (Elias, 1979, t. II: 50).

En este sentido, pues, las cruzadas deben ser vistas como una forma específica del movimiento colonizador del Occidente cristiano.

En épocas posteriores, los estratos bajos se reprodujeron más rápidamente que la clase dominante, pero eso no sucedía en la fase de la alta Edad Media. En esos tiempos, la clase dominante de la aristocracia feudal y de los hidalgos se reprodujo apenas menos intensamente que la de los siervos que labraban directamente la tierra. Para no destruir las estructuras existentes, la nobleza pasó a introducir el derecho de primogenitura, excluyendo de la herencia a los hijos más jóvenes. De esta manera se generó, por así decirlo, un "ejército de reserva" de la clase alta, de caballeros sin propiedades o sin suficiente fortuna para mantener su nivel. Sólo así, ponderando adecuadamente los factores, puede entenderse el carácter de este primer movimiento expansivo de Occidente. Si bien es cierto que también las masas de campesinos y los hijos de la servidumbre participaban en estas expediciones, el impulso principal provino de la necesidad de tierra de los caballeros. Después de la introducción de la nueva ley de herencia, la guerra ofreció a los hijos más jóvenes de la clase dominante la mayor posibilidad de alcanzar poder e influencia, a no ser su ingreso a la carrera eclesiástica o su matrimonio con la heredera de un señorío (Duby, 1977b: 132-148).

La fuerza feudal, que representó la fuerza decisiva del movimiento de las cruzadas, no era la única que tenía interés en la expansión del poder europeo. Durante las cruzadas entraron en juego muy distintas fuerzas, a través de las grandes ciudades mediterráneas desde Italia, el sur de Francia y Cataluña. El objetivo de las oligarquías comerciales de esas ciudades consistía en utilizar la expansión bélica de las fuerzas feudales para acrecentar su posición en el comercio del Levante, logrando con ello condiciones favorables para la ampliación de sus imperios comerciales. Particularmente Venecia se esforzó en destruir la competencia de Bizancio en el Oriente, pero todas trataron de ubicarse en puntos de apoyo que les dieran las mayores ventajas en las ciudades conquistadas del Cercano Oriente, para tener acceso a los bienes comerciales más importantes del Oriente (Ahlers, 1974; Ahlers, Orbon, Tolle, 1975).

En este proceso se constituyó entre los siglos XI y XIII, junto con el desarrollo del espacio económico en el norte de Europa, la primera economía mundial.

El centro de esa economía mundial estuvo, una vez más, conformado por el Mediterráneo, que en su función de comunicar tres continentes se convirtió en la plataforma giratoria del comercio entre Europa y Asia. En este punto se encontraron las líneas de desarrollo de la Europa feudal con las del desarrollo de las ciudades de Italia. Desde este punto de vista, las cruzadas ganan un nuevo valor relativo. Para colocar al Mediterráneo nuevamente bajo el dominio de la cristiandad, se requería de un pacto entre la aristocracia feudal de Europa occidental y la oligarquía comercial de las ciudades Estado del norte italiano, que abarcara las fuerzas económicas, políticas y militares. En esa alianza de clases, las ciudades marítimas italianas representaban los intereses del capital comercial.

Con ello gana el sur de Europa nuevamente la iniciativa y se convierte en el centro de la dinámica económica y social durante los siglos siguientes: "La reconquista del Mediterráneo de manos del Islam y de Bizancio fue un éxito aún más grande en el sur. 'Esta fuente en medio de un jardín', el corazón del *imperium romanum* en el pináculo de su poder, es poseído nuevamente por los barcos y comerciantes de Italia, una victoria que encuentra su punto más alto en el movimiento de las cruzadas" (Braudel, 1986a: 96-97).

La construcción de rutas comerciales con el Levante, Siria y el Mar Negro precipitó la fundación de colonias comerciales, que formaron el punto de salida y el sitio de transbordo para las rutas comerciales intrasiáticas. Como el aseguramiento de las ciudades portuarias levantinas era la premisa vital para la sobrevivencia de los Estados participantes en las cruzadas, era muy fácil para las importantes ciudades Estado italianas, esto es, Venecia, Génova y Pisa, lograr privilegios para sus comerciantes:

> La flota italiana, en cambio, no cesaba de apoyar de manera creciente a las cruzadas, y eso hasta el día en que la catástrofe de Luis el Santo de Túnez (1270) puso fin a toda la empresa, sellando su fracaso político y religioso. Incluso es muy probable que sin la participación de Venecia, Pisa y Génova se hubiera puesto un fin anticipado a los inútiles esfuerzos de los cruzados.
>
> En los hechos, la primera cruzada fue la única que se consumó por tierra, porque el transporte por mar de la gente hacia Jerusalén aún no era posible con los medios disponibles en esa época. Los veleros de los italianos servían por lo pronto sólo para el transporte de viandas para los ejércitos. Pero sin duda que su navegación obtuvo un fuerte avance por las cruzadas y pronto tomó un increíble impulso (Pirenne, 1976: 35).

El ataque feudal fracasó finalmente en el Cercano Oriente, por causas que se enumeran brevemente.

Los cruzados sólo se podían sostener en el Levante si recibían suministros considerables desde Europa de manera ininterrumpida. El fervor cristiano se mantuvo durante muchos años, pero en algún momento la ayuda empezó a fluir sólo en forma esporádica, para esfumarse paulatinamente por completo. Los Estados cruzados de Edesa, Antioquía, Trípoli y Jerusalén se redujeron a la vida vegetativa y finalmente desaparecieron del mapa.

Además, las condiciones climáticas, la fertilidad de Tierra Santa y las fuerzas enemigas fueron todo, menos favorables. Las vías logísticas eran demasiado largas y la inmigración masiva desde Europa terminó también por ser excluida, de modo que pronto quedó amenazado el poder de subsistencia de los Estados participantes en las cruzadas. Las enfermedades como el paludismo aumentaron las tasas de mortalidad y limitaron la fecundidad de las mujeres cristianas. Como no se consiguió refuncionalizar a las ciudades le-

vantinas como colonias cristianas, la cantidad y la creciente fuerza combativa de los musulmanes, que peleaban en su propio territorio, fueron decisivas para el hundimiento del primer intento de expansión y colonización cristiana del Cercano Oriente.

> La falta de unidad de los musulmanes, que fuera una de las principales causas para el éxito, quizá incluso para la sobrevivencia de los cruzados, no duró mucho. Después de la primera cruzada los intrusos tuvieron que combatir frecuentemente con sarracenos de toda la región. Egipto, que contaba con la mayor masa poblacional al poniente del Índico, reclutó poderosos ejércitos y unificó amplias porciones del Cercano Oriente bajo el liderazgo de los mamelucos en contra de los francos. Como contraste, los cristianos del Levante, esto es, los católicos, los ortodoxos griegos, los ortodoxos sirios, los coptos, etc., rara vez podían unirse para alguna causa, hasta en el caso de la simple sobrevivencia (Crosby, 1991: 63).

Así, mientras la cristiandad perdía durante el siglo XIII la ventaja ganada en el Levante con la primera cruzada, no fueron afectados por ello los puntos de apoyo del comercio de las ciudades marítimas italianas. Las cruzadas habían destruido la preeminencia del Islam en el Mediterráneo, lo que fuera acentuado por la conquista de las islas mediterráneas de importancia estratégica por las ciudades del litoral italiano. Por eso el ataque turco tuvo poca significación para el desarrollo de las relaciones comerciales, porque esa ofensiva se limitó a la tierra firme, mientras que el dominio marítimo siguió perteneciendo a las ciudades Estado italianas.

> El comercio de los italianos con las ciudades del Cercano Oriente estuvo muy lejos de serles dañino, más bien les trajo ventajas. Por eso llegaron a Occidente las valiosas especias llevadas por caravanas desde China y la India hasta Siria, para ser cargadas de ahí por barcos italianos. Por esa razón, nada era más deseable que la existencia del tráfico marítimo para el uso y provecho de los intereses económicos de turcos y mongoles (Pirenne, 1976: 34).

La alianza, expresada en las cruzadas, entre las fuerzas feudales de Europa y el patriarcado comercial de Italia del norte también puso en claro que entre las clases dominantes del sistema feudal y los grandes comerciantes de las ciudades Estado italianas no hubo con-

flictos sociales insuperables. La dependencia bilateral de ambos grupos sociales se habría de fortalecer aún más en el subsiguiente decurso histórico. El creciente consumo suntuario de la aristocracia sólo podía ser satisfecho a través de los comerciantes a distancia, en tanto ellos obtenían grandes ganancias por su mediación entre dos esferas de circulación separadas entre sí.

Desde las colonias del Mediterráneo hacia el Atlántico

La expansión de Venecia y de Génova en el Mediterráneo oriental les sirvió en primer lugar a los intereses comerciales de esas dos ciudades marítimas. Ofreció una cadena de puntos de apoyo insulares y en las ciudades costeras del Levante debió ofrecer a los comerciantes la protección urbana para asegurar el suministro y para mantener abiertos los caminos de acceso al comercio levantino. Sin embargo, el ejemplo de los dominios noritalianos en Palestina y el Egeo mostró que muchos de los territorios ocupados comenzaron a convertirse en colonias ya desde los siglos XII y XIII.

> El segundo aspecto se refiere al doble carácter que representan las colonias comerciales para las metrópolis en la esfera de la explotación colonial. Por un lado son "exclusivamente" puntos intermedios de apoyo para el comercio y por el otro, la metrópoli impone su estructura productiva sobre las necesidades económicas de las colonias mediante el proceso de penetración de su capital comercial. La relación que guarda Venecia con sus colonias en el Levante, demuestra la transformación de los territorios que en su origen fueron de intermediación comercial, en sitios de producción para las metrópolis (Ahlers, 1974: 30-31).

El mérito de Charles Verlinden es haber señalado con insistencia que la expansión europea no es consecuencia de los grandes descubrimientos del siglo XV, particularmente de los viajes de Colón. Más bien habría que ubicar la expansión europea mucho antes, precisamente cuando se dirigió hacia el Levante y las islas del Mediterráneo oriental (Verlinden, 1970: 3-6). Las colonias allá surgidas durante la alta Edad Media fueron el campo de ensayo para aquellos métodos de colonización que después fueran empleados exitosamente en ultramar, particularmente en las Antillas y en América.

El establecimiento de colonias de las ciudades Estado de Italia meridional en el Mediterráneo oriental es inmediatamente posterior a la primera cruzada. En aquel tiempo Venecia, Génova y también Pisa, se reservaron pequeños territorios en Palestina, íntimamente ligados como puntos de apoyo a las metrópolis comerciales. La unión de los comerciantes italianos con sus metrópolis y sus intereses económicos también tuvo su expresión en el hecho de que los venecianos pasaron a cultivar caña de azúcar para la exportación en sus propiedades, una forma de explotación que más tarde se trasladaría a los dominios venecianos del Mediterráneo (Verlinden, 1970: 4). De manera similar se procedió con las plantaciones de caña de azúcar y algodón en los dominios genoveses, también dirigidos exclusivamente a la exportación y basados en la explotación de fuerzas productivas vernáculas (Scammel, 1981: 184).

Las actividades coloniales italianas en el Levante no se limitaron a Palestina. Pronto se incluyeron en la economía colonial de las ciudades Estado italianas las islas del Mediterráneo oriental y porciones de tierra firme europea.

Hacia finales del siglo XII, Chipre se convirtió en un dominio franco-italiano de gran importancia para Génova y Venecia por sus extensas plantaciones de vides, azúcar y algodón. Pero la isla era aún de mayor importancia como puesto intermediario en el comercio con los mamelucos de Egipto. Los conflictos entre Génova y Venecia se manifestaron también en la lucha por esa isla. Durante el siglo XIV pareció que Génova dominaría Chipre, pero su administración y su explotación económica rebasaron la capacidad organizativa y financiera de los empresarios genoveses (Scammel, 1981: 187).

A fines del siglo XV, Chipre fue finalmente integrada al imperio colonial de Venecia, cuya influencia aumentó de nuevo en ese siglo. En ese tiempo también se llevó a cabo una transformación de la economía, de acuerdo con los intereses de la metrópoli adriática.

Pero la incorporación de Chipre sólo fue uno de los últimos pasos en la consolidación del imperio colonial. Aunque los territorios palestinos se perdieron definitivamente durante el siglo XIII, la caída del imperio bizantino permitió, como resultado de la cuarta cruzada en el año 1204, la construcción de colonias en el espacio del Oriente Medio y del Egeo. De esta manera, Creta, Eubea y otras islas más pequeñas se convirtieron en puntos de empalme del sistema económico de Venecia (Lane, 1980: 79; Scammel, 1981: 94).

Durante los siglos XIV y XV se sigue extendiendo el imperio colonial veneciano hacia el Mediterráneo oriental. Korfú fue anexada por los venecianos en 1383, asegurándose con este punto clave el dominio exclusivo del Adriático. El proceso de conquista de nuevas colonias se acompañó del uso más eficiente de los dominios tradicionales (Scammel, 1981: 118).

Creta vivió un rápido ascenso de la producción azucarera en la alta Edad Media, relacionado con el incremento de la esclavitud a pesar de la rica oferta de mano de obra de los inmigrantes armenios. Luego del agotamiento de la tierra en Creta y Chipre se dio el cambio, siguiendo el ejemplo de Korfú, a la producción de vinos pesados y dulces, que se vendían a precios altos en los mercados internacionales. Así fueron adaptadas, en el transcurso de la baja Edad Media, las economías de las islas del Mediterráneo oriental a los intereses de comercio y consumo de las metrópolis, transformándose en una economía de plantaciones. Pero debido a ello fueron destruidas las estructuras agrarias equilibradas y se perdió la capacidad de autoconsumo, de modo que las islas se veían amenazadas por el hambre tan pronto fallaban los embarques de cereales provenientes de las metrópolis.

Debido a su política de guerras y negociaciones periódicas con el imperio otomano, Venecia se apoderó de los dominios más importantes hasta la segunda mitad del siglo XVI, mucho después de haber perdido su posición de metrópoli comercial más importante.

Génova no tuvo, con mucho, el éxito de Venecia como potencia colonial. Después de la caída del imperio latino dominado por Venecia y de la reconquista de Constantinopla por el emperador bizantino Miguel VIII el año de 1261, Génova llegó a tener gran influencia en el área del Mar Negro, particularmente en la península de Crimea, gracias a una alianza naval con el emperador. El establecimiento de una serie de colonias comerciales resarció a Génova de la pérdida de sus posiciones en Palestina, las que formaron el núcleo del imperio genovés del Mediterráneo:

> La comuna de Génova poseyó algo así como un imperio colonial —naturalmente que dentro de las proporciones de la época— hasta que fueran cerrados el Bósforo y los Dardanelos por los turcos el año de 1453. Estas posesiones retrocedieron durante los últimos

> decenios del siglo XIII, con la presencia de los genoveses en la región de la desembocadura del Don en el Mar Negro, sitio donde finalizaban las rutas de las caravanas de seda y especias de China y de Asia sudoriental. Gracias a la *pax mongolica* pudieron desarrollarse poco después de la mitad del siglo XIII Cafa en Crimea y Tana —actualmente Azov— en el Mar de Azov como puntos de apoyo del comercio colonial genovés. Estos dos puertos se volvieron progresivamente ciudades italianas en la costa de un *hinterland* (zona de influencia) que abarcaba todo el sur y el oriente de la actual Rusia, sin exceptuar a los kanes de la horda tártara dorada, cuyo dominio fuera controlado y conocido al poco tiempo como imperio Kiptshak (Verlinden, 1986: 143).

Los ataques tártaros que destruyeron Tana y después la expansión turca hacia fines del siglo XIV, redujeron grandemente la influencia de los genoveses en el Mediterráneo oriental. En la segunda mitad del siglo XV, al imperio colonial genovés sólo le quedó la isla de Quío, la que fue controlada por Génova hasta el año de 1566, cuando la perdió con los turcos.

En el Mediterráneo occidental, Córcega fue el punto de apoyo más importante de Génova. La isla fue defendida con bravura de los ataques árabes y más tarde contra el poder de España. A pesar de ello quedó varada desde sus inicios la penetración colonial y el aprovechamiento de Córcega (Scammel, 1981: 188; Heers, 1961: 144).

Por cierto que la derrota de los genoveses en el Mediterráneo oriental hace comprensible su constante viraje hacia Occidente, ya que después de la pérdida de sus posesiones en el Mar Negro no pudieron seguir compitiendo con los venecianos, quienes dominaron entonces totalmente el comercio levantino. Aun cuando el capital comercial genovés ya se había establecido desde antes en Portugal y en el litoral del sur de España, fue hasta el siglo XV que la expansión atlántica se convirtió en la única dirección posible para superar las pérdidas en Oriente. A fines del siglo XV cambió la atención de los marinos europeos —particularmente de los portugueses, los españoles y los genoveses— de las islas del Atlántico y de la costa occidental de África hacia los tesoros de India, para lo cual el creciente monopolio veneciano no debe haber desempeñado un papel insignificante (Lane, 1980: 450).

Aunque los inicios de la expansión atlántica se analizan de muy diversas formas y se interpretan de manera controversial, aumenta

el acuerdo entre los investigadores de que, aunque ese impulso expansivo estuvo ligado al desarrollo específico de la sociedad y la economía de los reinos ibéricos con las actividades de sus monarcas, de sus jerarcas eclesiásticos, las familias de su aristocracia, sus comerciantes y marinos, sólo puede comprenderse en el contexto de la totalidad europea y no se explica de manera plausible si se omiten las necesidades y posibilidades del capital comercial internacional. Junto a las casas comerciales de Alemania del norte y de los Países Bajos, los comerciantes de los puertos y centros artesanales italianos ricos en tradición, aportaron considerablemente al éxito del salto ibérico hacia ultramar y al logro de la construcción de sistemas coloniales lucrativos en América, Asia y África. El viaje de Colón corresponde adecuadamente, en razón a sus metas y a su financiamiento, a este panorama.

La expansión europea de los siglos XIV y XV no fue sostenida por los mismos Estados y las mismas fuerzas que apoyaron las cruzadas, si bien existen líneas de continuidad que no deben ser desdeñadas. Seguramente que la explicación lineal de la expansión con el argumento de la presión demográfica es demasiado unicausal ya que, aunque la población europea aumentó nuevamente a partir del siglo XV, no lo hizo con tanta intensidad que la tierra disponible fuera en principio tan insuficiente como para causar una emigración masiva. El hecho de que algunas regiones aisladas, y particularmente las ciudades en rápido crecimiento, sufrieran dificultades en el suministro que deberían resolverse con recursos de ultramar, es tan poco contradictorio como las aspiraciones de muchos aristócratas por resolver la reducción de sus ingresos, originada por la crisis, mediante la expansión extraeuropea. La motivación de obtener tierras y señoríos en África, Asia y América atrajo sólo parcialmente a los aristócratas europeos durante el largo siglo XVI, en cambio, con mucha mayor frecuencia eran atraídos por la búsqueda de tesoros, de rentas, de ganancias comerciales y también de materias primas.

Parece que la explicación del origen de la expansión europea a través de una causa única es menos precisa que la interpretación según el modelo de Wallerstein (1974), que considera el traspaso de las fronteras europeas como una función del profundo cambio económico y social de Europa en la baja Edad Media, tomando en cuenta las particularidades regionales. Con ello pasan a primer

plano la crisis del sistema feudal, el ascenso del capital comercial, los inicios de la división del trabajo en el Mediterráneo y después en el plano internacional, y más adelante también el surgimiento de los Estados nacionales europeos y las necesidades de la acumulación originaria.

La crisis del sistema feudal se inició en toda Europa durante la primera mitad del siglo XIV, esto es, antes de las terribles epidemias de peste, sacudiendo el viejo orden económico y social con tal fuerza que solamente podía servir como remedio una transformación profunda. La reducción de los ingresos e impuestos resultante de la crisis agraria y el encarecimiento de la mano de obra, se mostraron como problemas centrales tanto para la aristocracia amenazada en su posición social, como para los poderes centrales emergentes en Europa occidental. Como antídoto se ofreció la expansión territorial dentro de Europa, pero también hacia ultramar, con lo que se pudieron elevar los ingresos estatales y los de la aristocracia. Como la expansión exitosa también acrecentaba el prestigio de los señores y complacía los intereses de la Iglesia, unida a la corona en los Estados ibéricos, aun las actividades relativamente costosas en ultramar conseguían un amplio consenso político y el apoyo financiero de la burguesía comercial, que esperaba acceder a nuevos mercados.

Existe una amplia y detallada bibliografía acerca del financiamiento de los innumerables viajes de descubrimiento y comercio hacia los nuevos continentes (Kellenbenz, 1982). Si bien es quizá demasiado temprano para un juicio general, ya se pueden establecer ciertos modelos básicos. Primero debe distinguirse entre los viajes de descubrimiento propiamente dichos y los viajes comerciales. Como los primeros no requerían excesivos medios financieros, con frecuencia participaban en ellos pequeños comerciantes, artesanos enriquecidos, funcionarios y naturalmente también comerciantes y gente adinerada del extranjero, que por cierto al principio fueron bastante desconfiados. Como estos viajes implicaban altos riesgos, el financiamiento era una especie de lotería de los grupos sociales moderadamente adinerados de aquel tiempo (Heers, 1966: 278).

Pero para las expediciones mayores aparecían como financieros, por un lado la corona y, por el otro los comerciantes particulares. La corona a su vez tomaba prestados esos medios, no pocas veces disponiendo anticipadamente de los impuestos o bien por el empe-

ño de los impuestos a financieros privados o por créditos con comerciantes locales y banqueros. Los apoyos privados eran tanto de extranjeros como de nativos, donde predominaban los primeros en cuanto a cantidad y los segundos frecuentemente en cuanto a sus aportaciones. Los donadores extranjeros de capital y dinero eran mayoritariamente genoveses, otros "italianos" y, en el transcurso del tiempo, alemanes del norte y franceses. No sin frecuencia la participación de los españoles en los viajes de descubrimiento era más directa, en tanto los donadores extranjeros de capital se limitaban muchas veces a los "préstamos marítimos" (Kellenbenz, 1982: 162).

El intento de la corona española de alejar o eliminar a los donadores y comerciantes extranjeros fallaba con frecuencia, debido a que no se podía movilizar a un número suficiente de nativos interesados en cada uno de los viajes. Por cierto que también debe hacerse notar que en la fase temprana, los viajes de descubrimiento frecuentemente terminaban en fracasos, por lo que el riesgo financiero era extraordinariamente grande. Por eso no es sorprendente que muchos comerciantes ricos y banqueros entraran al negocio sólo después de haberse perfilado su éxito financiero.

En general se puede establecer que para el equipamiento de los viajes de exploración era indispensable la colaboración conjunta de la corona y el capital comercial, y que los costos de estas expediciones eran regularmente repartidos por igual entre ambos. Ello no excluye que para ciertos viajes en periodos específicos la corona o los comerciantes dieran un aporte mayor.

¿Pero cuáles fueron entonces los motivos que empujaban a Europa, esto es, al capital comercial europeo y a los Estados ibéricos, a aceptar el riesgo de los viajes impredecibles de exploración y a comprometer elevadas cantidades de capital en acumulación? ¿Era la crisis, que sólo podía resolverse mediante la expansión extraeuropea?

De acuerdo con la versión convencional que ofrecen las interpretaciones actuales, fue la necesidad de metales preciosos y de especias la que empujó a los portugueses al África occidental y a las latitudes del Océano Índico, y la que aguijoneó a Colón en su ruta alternativa a la India. Este punto de vista seguramente tiene su justificación, aun cuando no incluya todo el espectro de motivos de la expansión extraeuropea.

Ya en el medievo la demanda europea de oro excedía a la oferta. La masa principal del codiciado metal precioso, indispensable para el florecimiento del comercio y la industria, procedía del Sudán y llegaba a Europa por medio de las caravanas que atravesaban el Sahara, que cedía a su vez cantidades considerables de plata al mundo árabe. El oro del Sudán significaba para África del norte y la España musulmana fuerza y prosperidad; para todo el espacio mediterráneo, una irrenunciable fuerza propulsora de la vida económica, para las élites espirituales y mundanas de Europa feudal, la premisa para el consumo suntuario y de *status*. Desde el siglo XIV la oferta de oro y plata no era capaz de alcanzar el paso de la demanda. Esta situación insatisfactoria estimuló dos intentos de solución estrechamente ligados en lo estructural y correspondientes en el tiempo: la elevación de la producción centroeuropea de plata y la expansión hacia ultramar (Vilar, 1976: 72).

Junto a los metales preciosos también desempeñó cierto papel la búsqueda de la vía directa de acceso a los centros de producción de las especias asiáticas, aunque quizá se exagere su significado. De hecho, las mercancías de lujo procedentes del espacio indo-árabe eran muy demandadas por las élites de la alta Edad Media europea. Así, el importante factor del comercio a distancia hizo un aporte decisivo al ascenso económico y político de las ciudades del norte italiano. Considerar a las especias asiáticas como fuerza impulsora primaria de los viajes europeos de descubrimiento requiere, sin embargo y a pesar de su gran importancia para el comercio medieval a distancia, una relativización múltiple en el caso de la economía mediterránea y de los mercados de Europa noroccidental. En primer lugar, las empresas expansionistas de Portugal e Italia del siglo XV no apuntaban primeramente en dirección de Asia y sus especias, sino hacia las islas del Atlántico y la costa occidental africana.

En una primera fase de la expansión atlántica no le importaban a la corona, la Iglesia y la aristocracia portuguesa, ni a los comerciantes nativos y extranjeros de Lisboa, la pimienta u otros condimentos, ni la seda, la porcelana o las piedras preciosas. La mayoría de estos bienes llegaban sin mayores dificultades a través del comercio levantino a Europa, donde —en contra de una opinión ampliamente difundida— en el transcurso del siglo XV eran más baratos que caros. Sólo a fines del siglo XV se modificó la atracción

de los marinos europeos, particularmente de los portugueses, españoles y genoveses, hacia las islas atlánticas y el litoral de África occidental, orientándose hacia los tesoros de la India, para lo cual no careció de importancia el creciente monopolio veneciano (Braudel, 1976; Verlinden, 1970; Scammel, 1981).

En segundo lugar, los inicios de la expansión europea precedieron a la invasión de Siria, Egipto e Irak por el imperio otomano. Los turcos en modo alguno estaban interesados en destruir las rutas comerciales establecidas, sino más bien en su funcionamiento eficaz. Su exitosa política de conquista condujo sin duda a la interferencia momentánea del mercado de las especias, pero no obligó a la búsqueda de la ruta marítima hacia la India por el Cabo de Buena Esperanza ni por el Atlántico.

A la larga, las mercancías de consumo masivo aportaron más al desarrollo de la economía europea y al establecimiento de imperios coloniales universales, que las de consumo suntuario. Numerosos indicios señalan que la demanda europea occidental de productos de consumo masivo como madera, alimentos y materias primas, dio un impulso importante a las expediciones de expansión y descubrimiento (Wallerstein, 1974: 42).

Uno de los problemas más serios del crecimiento urbano preindustrial en Europa occidental y central fue la producción no siempre suficiente de alimentos. En la alta Edad Media, las enormes fluctuaciones en la cosecha de cereales y las crisis de suministros fueron un problema gravoso. La gran importancia de una disposición segura de alimentos está bien documentada a través de los ejemplos de la política cerealera de Venecia, Génova, Lisboa y de las grandes ciudades españolas. La historia de Génova y de otras ciudades comerciales noritalianas, dálmatas, catalanas y andaluzas no sólo fortalece la tesis de la necesidad de bienes de consumo masivo como fuerza impulsora decisiva de la expansión atlántica, sino que también ilumina la relación entre el ascenso del imperio otomano y el surgimiento de la expansión europea. En tanto la interrupción del comercio levantino de especias causado por la conquista de Egipto por los turcos es simplemente un mito incapaz de explicar la búsqueda de la ruta del Cabo, el asunto referente a las rutas ricas en tradición en el área del Mar Negro es otra cosa. Aquí, la colonización fue turbada de manera decisiva, de modo que se hace comprensible su reubicación hacia el Atlántico. Lo que los

europeos buscaron y encontraron fue pescado, aceite de ballena y madera para los astilleros, así como tierra en la que se pudiera sembrar trigo, azúcar y también vides (Jones, 1987: 76).

La demanda de trigo llevó a muchas islas mediterráneas, no sólo a Sicilia, al monocultivo. La producción de trigo y de oro hicieron de África del norte una meta codiciada de expansión y el cultivo de trigo fue una de las razones determinantes para el poblamiento de Madeira, las islas Azores y las Canarias (McAlister, 1984).

La colonización de las islas del Atlántico y del Caribe, así como de muchas zonas costeras de Latinoamérica, dio origen al establecimiento de monocultivos de azúcar, de colorantes y de viñas. El azúcar fue uno de los productos particularmente ambicionados en Europa. La trata de esclavos estaba unida a la incorporación de nuevas superficies para el cultivo de caña de azúcar, a consecuencia de sus técnicas específicas de producción. La "dinámica del azúcar", que destruyó en pocos decenios el equilibrio económico y ecológico de las florecientes islas mediterráneas y que más tarde continuó en las islas Canarias y el Caribe con el exterminio de la población vernácula por los conquistadores, brindó un motivo extraordinariamente poderoso para la expansión, ya que la demanda de azúcar y las ganancias de ella esperadas eran inseparables de la creciente necesidad de esclavos, la que a su vez solamente podía ser satisfecha en ultramar. Junto a las motivaciones políticas y religiosas preñadas de ansia de prestigio, así como la famosa búsqueda de oro y otros metales preciosos, hubo causas considerablemente prosaicas, de largo plazo pero muy trascendentes para la expansión de los europeos hacia ultramar y el sojuzgamiento de continentes enteros bajo el dominio colonial de Europa occidental. La preocupación por la suficiencia alimentaria, que desempeñó solamente un papel marginal en las escrituras programáticas de los marinos ibéricos, marcaba notablemente la cotidianeidad de la mayor parte de la población europea en los siglos XV y XVI impulsando fuertemente la expansión extraeuropea a consecuencia del cálculo económico y político. La usurpación, generalmente ligada a la violencia, de los recursos de otros continentes ocasionó a la larga una reestructuración de la economía mundial, en la que Europa se estableció como centro.

Nada hubiera hecho posible que España ascendiera hasta convertirse en el poder colonial más grande del siglo XVI, si el cambio

crítico de la economía y la sociedad europeas, así como los desenvolvimientos generales de la vida espiritual, de la técnica y la ciencia, no hubieran impulsado y posibilitado la expansión atlántica. Ciertamente que el contexto general de Europa no explica por qué fue precisamente España la que inició el descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo. En este punto aparece la evolución específica intrahispana, la constitución de determinadas estructuras de clase que posibilitaron primero el surgimiento de la expansión hacia ultramar y después lo determinaron. La reubicación de los centros comerciales del Mediterráneo hacia el Atlántico fue un elemento importante en el proceso que le otorgó a España un papel protagónico en la naciente economía mundial. De este modo, nuestra hipótesis es que las estructuras internas del desarrollo de la sociedad española, constituidas entre los siglos X y XVI, fueron decisivas para establecer tanto la forma en que se configuró la expansión hacia ultramar, como los criterios bajo los que se erigió el sistema colonial.

Pero antes de ocuparnos de la manera en que se traducen las estructuras de clase de Castilla en la marca del imperialismo colonial español, hagamos unas breves observaciones acerca de la situación de la tecnología europea en el siglo XVI. En la historiografía europea existe una corriente, para la que es representativo L. White, que trata de explicar los descubrimientos y las conquistas a través del desdoblamiento de la tecnología occidental. Como ejemplo de ello va la siguiente cita:

> El lapso milenario de la Edad Media (500-1500) es ya bastante fascinador como fenómeno en sí, pero además nos muestra, a nosotros que vivimos el fin de la época europea, el interés de ser el periodo durante el cual Europa construyó la confianza en sí misma y la superioridad tecnológica, que le posibilitaron después de 1500 el avance temerario conquistando, saqueando, comerciando y colonizando por todo el mundo. Los romanos fueron tan ambiciosos como los primeros europeos modernos, pero no poseían las herramientas para extender su dominio mas allá del Mediterráneo. En primer lugar les faltaba la productividad de la agricultura, en segundo lugar el saber técnico, en tercero la superioridad del armamento y en cuarto lugar las habilidades náuticas que poseía Europa por el año 1500. El equipamiento que posibilitó el brinco de Europa a ultramar, se lo debe con mucho al medievo... A mediados del siglo

> XIV, al aumentar la cantidad de artesanos gracias a la invención del reloj mecánico, se pudieron fabricar las complicadas máquinas de metal, con lo que Europa superó a China, logrando la posición de liderazgo en la técnica. Algunas invenciones las adoptó, principalmente, de China, otras las hizo ella misma. El resultado final de los desarrollos medievales constituyó la base material del mundo capitalista temprano de características modernas (White, 1983: 91).

Claro que tales declaraciones se limitan exclusivamente a la comprobación de la superioridad tecnológica de Europa, sin entrar en consideraciones sobre las razones para que esa superioridad se tuviera que expresar a través de una expansión sin límites territoriales. Frente a ese determinismo tecnológico tan crudo, K. G. Zinn presentó hace poco un principio explicativo en el cual se correlaciona estrechamente la dimensión y el tipo de avances tecnológicos con los cambios mentales en las sociedades europeas de los siglos XIV y XV. De acuerdo con este autor, sobre todo el periodo posterior a las grandes epidemias de peste estuvo marcado por una creciente bestialización de las relaciones sociales internas: los pogroms, la persecución de herejes y brujas, la exacerbación del derecho penal, la criminalidad ascendente y la intensificación de los conflictos militares fueron elementos que marcaron la conducta y a los que se subordinaban los demás cambios en la vida social. Al mismo tiempo, Zinn subraya la importante modificación en el desarrollo de la técnica, que antes apenas servía a la agricultura y a la producción artesanal, y que ahora, se empleaba en la navegación en alta mar, el reloj de péndulo y el arte de la impresión, pero sobre todo en la revolución de la tecnología bélica, particularmente con la adopción, el mejoramiento y la difusión de las armas de fuego. Al igual que Cipolla (1965), reconoce en la relación entre el desdoblamiento de la técnica de construcción naval y la correspondiente artillería la clave decisiva para la explicación de la superioridad europea en el contexto del descubrimiento y la conquista. Ambos momentos, tomados en su conjunto, la innovación de las armas de fuego y la bestialización generalizada de las relaciones humanas fueron, según Zinn, las premisas materiales y mentales más importantes para el descubrimiento y la conquista. En este sentido, el surgimiento del capitalismo no sería la causa sino el efecto de esa "tendencia antecesora del exterminio" (Zinn, 1989: 10).

A diferencia del sector tecnológico de las armas, el desarrollo en el campo de la navegación de altura transcurrió evidentemente con mayor continuidad, si bien aquí la transmisión y acumulación del conocimiento también obedecía a coyunturas especiales.

Parte de las premisas técnicas de los descubrimientos era la de poseer determinados conocimientos, especialmente de astronomía y geografía, cierta técnica de navegación y documentación cartográfica, así como la habilidad para construir barcos capaces de navegar en alta mar.

La navegación astronómica no se practicaba regularmente hasta el siglo XVI. Los viajes portugueses de alta mar en el Atlántico pronto la convirtieron en una necesidad. Presumiblemente fueron los marinos portugueses quienes por primera vez utilizaron la navegación astronómica, probablemente desde 1480. Sin embargo, debido al estricto mantenimiento en secreto de estos adelantos técnicos no hay documentos que comprueben esto con precisión.

> La navegación astronómica aún no pertenecía a la capacitación general del capitán de navío en tiempos de Colón, pero para expediciones mayores se ponía a bordo a conocedores de la astronomía náutica. El propio Colón se dio a conocer a través de estos adelantos técnicos de la navegación en Portugal. Para su primer viaje llevó astrolabio y cuadrantes, instrumentos con los que midió la altura de la estrella polar y quizá también la altura cenital del sol, aunque tuvo errores notables en la medición de la latitud geográfica (Konetzke, 1979: 548).

Junto con los instrumentos citados debe mencionarse ante todo la brújula que, inventada en China, se propagó por Europa a mediados del siglo XV. También en el campo de la cartografía hubo considerables mejoras a partir del siglo XIII, como los llamados portulanos, esto es, colecciones de mapas para la navegación, cuyos datos sobre los puertos se basaban en la experiencia inmediata. Para cruzar el Atlántico, estos mapas obviamente carecían de valor, ya que se trataba de zonas completamente desconocidas.

La premisa técnica más importante para la realización de los audaces planes de exploración fue la construcción de naves de altura, que pudieran soportar varias semanas en su viaje por el océano, y con una tripulación relativamente reducida, ya que para

una cantidad mayor de marinos se habrían requerido enormes despensas y la correspondiente capacidad de carga. El nuevo tipo de nave fue la carabela, usada ante todo y por primera vez por los portugueses para la anexión de la costa occidental africana. Parece que fue, con mucho, la innovación más significativa en aquel tiempo por su gran influencia en los viajes oceánicos de descubrimiento. La carabela representó la combinación entre los tipos de embarcación usadas de forma predominante en el Mediterráneo, y el *kogge*, carabela hanseática usada en el norte. Tenía una vela cuadrada que posibilitaba el alcance de velocidades óptimas con viento de popa, tenía también velas "latinas" triangulares, que se adecuaban de manera excelente a los fuertes vientos transversales al derrotero y a movimientos de maniobra. A diferencia de las embarcaciones comunes del Mediterráneo, la carabela portaba un remo de popa, que aumentaba enormemente su capacidad de maniobra.

"Se trata de un desarrollo de las zonas litorales portuguesas y españolas que alcanzó su madurez durante el siglo XVI, naves pequeñas y ligeras de menos de cien toneladas y de 20 a 25 metros de eslora... La pequeñez de los vehículos también permitía, en caso de necesidad, cambiar completamente el velamen. La agilidad de las carabelas nunca fue superada" (Reinhard, 1983: 31). Además se hace resaltar que la difusión y la importancia de las carabelas se debe a que su reducido calado es ideal para el reconocimiento de costas y desembocaduras de ríos, y al hecho de que la dotación de esas pequeñas naves era relativamente barata (Braudel, 1985: 439).

A estas innovaciones en el campo de la navegación y la construcción de barcos correspondían habilidades competentes y experiencia marinera. Ellas también se reubicaron, tal como la construcción de nuevos tipos de barcos, hacia el exterior del Mediterráneo, en las regiones atlánticas de la península ibérica; éste fue un desarrollo que se correspondió con la modificación de las rutas más importantes de comercio y navegación desde el siglo XIII, y que continuó con el establecimiento de relaciones comerciales entre las ciudades mediterráneas y entre el norte y oeste de Europa. Desde esa época, Portugal y Castilla ascendieron hasta convertirse en importantes potencias navales (Konetzke, 1943). Tan indiscutibles son las adquisiciones de portugueses y castellanos en el siglo XV, como el hecho de que —al menos al principio— sacaran grandes

ganancias del *know how* y del financiamiento catalán y sobre todo del italiano (Reinhard, 1983: 38). Parry incluso habla de una verdadera división del trabajo entre italianos por un lado y portugueses y españoles por el otro. Las ciudades Estado italianas, acostumbradas a sus monopolios de cierto número de mercancías productoras de ganancias, concentraban sus esfuerzos en primer lugar en el aseguramiento y la expansión de sus monopolios. Sus barcos estaban construidos para ese propósito, sus marinos para ello estaban entrenados, aunque las más de las veces eran inapropiados para la navegación de altura. Si bien los italianos disponían de los conocimientos geográficos más nuevos y del saber cartográfico más avanzado de Europa, sólo participaban como expertos al servicio de otros gobiernos en los viajes de descubrimiento en casos aislados. Portugal y Castilla tenían los barcos, los marinos, el motivo y las posibilidades para la aventura oceánica; los grandes viajes de exploración tuvieron su punto de partida en puertos ibéricos y las naves eran mayoritariamente tripuladas por españoles y portugueses. Pero a los españoles y portugueses les faltaba el capital, la experiencia comercial y la organización financiera para aprovechar comercialmente los descubrimientos. Se necesitaba de tales experiencias y del capital acumulado en Italia y Alemania del sur para poder explotar las nuevas colonias (Parry, 1983: 96).

Dentro de este escenario y del cambio en la constelación de las fuerzas sociales y nacionales en Europa, la península ibérica no sólo estaba predestinada por razones geográficas a servir como trampolín para los viajes de descubrimiento, sino también por sus especiales condiciones historicosociales. Con esto retomamos la pregunta de cómo fue la configuración de clases intraespañola, y sólo nos habrá de interesar España y la colonización española en lo que sigue, la que señaló las características de la expansión española y finalmente determinó su sistema colonial.

Las condicionantes castellanas del sistema colonial español

La invasión árabe de principios del siglo VIII representa sin duda un suceso que habría de diferenciar decisivamente la evolución de España del resto del continente. No sólo que España se haya constituido, por el dominio moro de la península, en una de las fronteras

culturales más importantes de Europa. También el desarrollo subsecuente de España y especialmente de Castilla, en la que por cierto queremos fijar particularmente nuestra atención, fue marcada de manera definitiva por aquella batalla que entró a la historia con el nombre de reconquista. Si el proceso de protofeudalización, que fuera puesto en marcha por los godos occidentales y los suavos fue interrumpido por la invasión islámica, el desenvolvimiento de las configuraciones sociales, o sea las estructuras de clase de la España medieval, debe verse en el contexto de la reconquista. Ésta y el repoblamiento por parte de los reinos cristianos aparecen como un proceso en el que se formó la sociedad española en su configuración específica, sea que las peculiaridades del proceso de feudalización de España hayan sido determinados por esas luchas, sea que se constituyera aquella constelación social que determinó las divergencias del desarrollo español respecto al resto de Europa (Frey, 1988: 101).

La reconquista, es decir, la lucha contra el Islam, que habría de marcar a España por más de 800 años, se mostró en su fase temprana como un proceso que brindó a las capas inferiores de la población, principalmente a los campesinos libres, aunque también a los de servidumbre parcial, la posibilidad del ascenso social y les ofreció tierra propia. No debemos olvidar que las regiones de origen de la reconquista leonesa-castellana, Asturias, Galicia y el País Vasco, carecían de una marcada estructura feudal, de manera que junto a las propiedades latifundistas existió también la pequeña propiedad campesina (O'Callaghan, 1975: 177; MacKay, 1977: 10).

La primera fase de la reconquista comenzó a partir de la mitad del siglo IX y condujo al repoblamiento del valle del Duero y sus afluentes del norte, esto es, abarcó amplias regiones de León y Castilla la Vieja. Por cierto que esta fase transcurrió de manera muy discontinua, porque siempre hubo contragolpes árabes.

La reconquista contuvo principalmente dos elementos diferenciados: primero, la conquista político-militar, segundo, los cambios a largo plazo de la estructura productiva de las regiones conquistadas. La transformación social de tales regiones fue un proceso que en general duró siglos, ya que después de la reubicación de las fronteras político-militares hacia el sur, introdujo frecuentemente un movimiento de colonización que fue cambiando paulatina y fundamentalmente las relaciones sociales, políticas y económicas de esas regiones (R. Pastor, 1968: 173).

Vista desde la estructura social de la primera fase, la reconquista representó una apropiación de esas regiones por campesinos libres e independientes. Esa forma de apropiación recibió el nombre de *pressura* y significaba la toma de la propiedad de terrenos baldíos, que eran limpiados y labrados. Si bien el papel principal de la *pressura* era representado por los campesinos libres, también había campesinos no libres, llamados *servi*, que participaban en estas empresas (Frey, 1988: 107).

¿Cómo se explica que los campesinos libres pudieran desempeñar un papel tan importante en la primera fase de la reconquista?

La explicación puede ser dada con relativa facilidad. Mientras que en la Francia de principios del siglo X la mayoría de los campesinos estaban liberados de prestar el servicio militar, la obligatoriedad de la guerra valía para todos los campesinos libres de las provincias norteñas de la península española. Pero si todos hubieran participado en la guerra, se habría desarrollado con dificultad la teoría de los tres estamentos otorgados por Dios, así que las expediciones guerreras en esta fase, con sus posibilidades de ascenso, impidió una división estricta de clases entre guerreros y campesinos. El resto de la Europa continental ya había dado los primeros pasos en el proceso de feudalización cuando el crecimiento del estrato de los campesinos libres en Castilla le ponía barreras estrictas a cualquier manifestación clara de dominio feudal. Las libertades campesinas experimentaron una ampliación en la primera fase de la reconquista, en una forma desconocida para el resto de Europa, quizá con excepción de algunas regiones montañosas. Si bien los campesinos servían en general como infantería, entre ellos se formó un estamento especial que combatía a caballo y recibió el nombre de "caballeros villanos".

No obstante, a fines del siglo X el papel de los campesinos empezó a reducirse con el reclutamiento forzoso, de modo que las funciones militares se concentraron paulatinamente en la aristocracia y el estrato superior de los campesinos libres. Fue el cambio de la tecnología militar a partir del siglo XI el que impulsó la diferenciación social en los reinos cristianos. Como la caballería ganó cada vez más en importancia, las infanterías campesinas perdían con el reclutamiento. La nueva impedimenta, con armaduras para caballero y cabalgadura, estribos y espuelas, cascos y escudos de metal, naturalmente era mucho más cara que la antigua montura ligera;

así, la aristocracia y sus vasallos se aseguraban el monopolio de la manera de hacer la guerra. Debe tomarse en cuenta, si se quiere comprender la segunda fase de la reconquista, que esta transformación tuvo lugar entre los siglos XI y XIII.

Geográficamente afectó la región de Castilla la Nueva, que contiene el valle del Tajo con la ciudad de Toledo, una de las ciudades moriscas más importantes de España. Con ello, la reconquista leonesa-castellana incorporó ciudades que eran centros importantes de la manufactura y el comercio, por lo que entre los siglos XI y XII fue cristalizando una separación paulatina entre manufactura y agricultura. En la segunda fase de la reconquista, la aristocracia, la Iglesia, las castas militares y los "caballeros villanos" comenzaron a dominar el proceso de conquista, en tanto se fue reduciendo la participación de los campesinos libres. La neocolonización campesina transcurrió cada vez más bajo la supervisión real, así que las nacientes comunidades urbanas, los denominados "consejos", fueron los encargados de la anexión de nuevos territorios. Si bien tales "consejos" estaban formados por pequeños campesinos colonos y tenían una organización democrática, también existía la dotación de tierras a los magnates y a las corporaciones eclesiásticas, lo que comenzó a limitar la libertad de los poblados libres (Valdeavellano, 1968: 241). En la porción de la meseta castellana cubierta de pastos apenas había colonias campesinas, en su lugar, la tierra fue distribuida entre órdenes militares, conventos y aristócratas individuales. Esto valía para los Montes de Toledo, grandes porciones de la Mancha y toda Extremadura. Con ello se estimuló decisivamente el desarrollo de la ganadería ovina y la extensión de una forma económica trashumante, cuya organización y dirección eran encargadas a las castas militares así como a la aristocracia eclesiástica y laica (Klein, 1979).

Fue en la segunda fase de la reconquista cuando comenzó a cambiar la relación de fuerzas entre campesinos y aristócratas, a favor de estos últimos. Como lo expresara Reyna Pastor (1980), "es a partir de fines del siglo XI y durante los siglos XII y XIII que culmina en España la expansión y consolidación de la sociedad feudal y que el modo de producción feudal empieza a lograr la hegemonía" (R. Pastor, 1980: 15). Precisamente en las fases de estancamiento de la reconquista se agudizó la presión sobre los estratos campesinos de la sociedad debido al ataque organizado de los aristócratas sobre

los derechos de aquéllos, por lo que cayeron en una dependencia cada vez mayor y se debieron someter a la exigencia del pago de la renta feudal. También la auténtica libertad de tránsito fue limitada de manera creciente, a través de su sometimiento a la jurisdicción feudal.

Pero fue hasta la tercera fase de la reconquista, iniciada con la batalla de Las Navas de Tolosa en 1212, en la cual se debió definir la coyuntura de las fuerzas de Castilla y el carácter de su orden social. En el siglo XIII, prácticamente en pocos decenios fue sometida toda Andalucía con excepción de Granada, una región de una superficie inmensa, en parte densamente poblada y con un gran desarrollo económico. Como la conquista en esta fase fue realizada exclusivamente por la alta aristocracia, las castas militares y la Iglesia, el equilibrio de fuerzas sociales se desplazó decididamente a favor de la aristocracia. Con la caída de Córdoba en 1236 y de Sevilla en 1248, pasaron dos de las ciudades más ricas e importantes de la España islámica a manos cristianas. Fue la aristocracia castellana la que se pudo enriquecer súbita y grandemente con la conquista de esas ciudades, por lo que aumentó espontáneamente su poder a través de esta forma política de acumulación (MacKay, 1977: 67; R. Pastor, 1968: 172).

El principio de la acumulación feudal mediante la guerra comprobó su eficacia y se convirtió en parte fundamental de la historia española.

Después de la conquista de esas regiones, los pequeños colonos no tuvieron oportunidad alguna, porque la tierra se otorgó, mediante el sistema del repartimiento, a aquellos jefes militares que habían organizado y dirigido las campañas. Las condiciones históricas especiales bajo las que se realizó la reconquista en Andalucía y Extremadura, habrían de marcar permanentemente las estructuras sociales y económicas de esas regiones, habiendo tenido también efectos sobre el resto de Castilla. El reparto de enormes territorios a la alta aristocracia y a la Iglesia, sumado a todos los derechos de jurisdicción, constituyó en el sur de España una estructura de dominio señorial en la que los estratos campesinos fueron reducidos a la categoría de pequeños arrendatarios y jornaleros. Apareció la polarización de un grupo en extremo reducido de terratenientes aristócratas, frente al que se ubicaba una cantidad creciente de campesinos sin tierra, cuya propiedad consistía, en el mejor de los casos,

en una cabaña, un tronco de animales de tiro y unas cuantas cabezas de ganado. Aun hasta el siglo XVI creció la cantidad de aquellos que se tenían que emplear como campesinos o jornaleros al tiempo de la cosecha y no tenían siquiera una vivienda fija (Salomón, 1973: 165-174).

La ausencia de un estrato de campesinos medios y grandes en el sur de la península española condujo a la larga a un estancamiento de la productividad agrícola, ya que la aristocracia generalmente no trabajaba personalmente sus tierras y no estaba interesada en realizar inversiones en la agricultura, en tanto los estratos de pequeños campesinos no tenían los medios ni la seguridad legal para invertir en tal economía.

Con el avance y la terminación provisional de la reconquista en el siglo XIII se modificó fundamentalmente la correlación de fuerzas entre la aristocracia y el campesinado, habiéndose convertido en su contrario; la aristocracia y la Iglesia se volvieron una fuerza económica y social determinante en Castilla, a la cual no se oponía como contrapeso ninguna organización campesina.

De esta manera se dio el hecho de que los campesinos no pudieran aprovechar las crisis de los siglos XIV y XV para mejorar su posición, mientras que en otras partes de Europa la clase dominante fue obligada por la falta de mano de obra, resultado de la epidemia de peste, a conceder mayores espacios de juego a los productores agrarios. En España sucedía más bien lo contrario. La crisis que sacudió a Castilla en el siglo XIV no fue de naturaleza económica, sino mucho más de naturaleza política. La aristocracia utilizó el conflicto dinástico de 1366 entre Pedro I y su medio hermano, Enrique de Trastamara, para defender y acrecentar sus privilegios sociales mediante su participación a favor de Enrique II. Para ganar el apoyo de la aristocracia contra el monarca legítimo, Enrique se vio obligado a comprar su lealtad a través de grandes regalos de tierra y repartos de dinero (Valdeón Baruque, 1975: 57-99).

Con ello, grandes segmentos de la población campesina, hasta entonces subordinados a la jurisdicción real, se vieron bajo el dominio de una nueva aristocracia, la cual cristalizó a consecuencia de la guerra civil. Muchas libertades de diversas capas de campesinos, particularmente en España meridional y central, provenientes todavía de la época temprana de la reconquista, fueron definitivamente aniquiladas (Moxó, 1973: 241).

La tendencia a ganarse a la aristocracia mediante el regalo de tierras y de privilegios continuó también con los monarcas posteriores a Enrique II. Fue la estrategia de la acumulación política la que le permitió a la aristocracia, apoyada por el rey y los aparatos de Estado, no sólo sobrevivir a la crisis agraria de la baja Edad Media, sino incluso salir fortalecida de ella.

La victoria de la aristocracia fue asegurada política y jurídicamente a través de la creación del sistema de mayorazgo, mediante el cual el conjunto de los derechos señoriales y títulos de propiedad se ató a una familia aristócrata. En un sentido social, la institucionalización del sistema de mayorazgo expresaba la derrota definitiva del campesinado castellano, porque este sistema prohibía la renta de la tierra a largo plazo acostumbrada en grandes porciones de Europa, y la sustituía por la renta a corto plazo. La inseguridad resultante para los campesinos, cuyos tributos podían ser aumentados permanentemente, impidió cualquier posibilidad de una acumulación campesina y de inversiones productivas que hubieran podido conducir al desarrollo agrario (Clavero, 1974: 119).

Al mismo tiempo se fortaleció el poder de la aristocracia, debido al incremento de la ganadería lanar y por la organización de la mesta. El creciente interés de importantes ciudades Estado italianas y de los Países Bajos en la lana de merino de Castilla condujo al *boom* del pastoreo trashumante, dominado por las grandes casas de la aristocracia, los conventos y las órdenes militares. En ese tiempo también surgió la alianza de los grandes aristócratas poseedores de rebaños con los grandes comerciantes de Burgos y Bilbao, ya que estaban unidos por los intereses de la exportación de lana a los países europeos. La exportación de materias primas y la importación de ropa y de productos suntuarios, con el atraso simultáneo de la productividad en la agricultura y en el sector manufacturero, comenzaron ya en esta fase a caracterizar la economía de Castilla. Mientras que Inglaterra se esforzaba ya tempranamente en el procesamiento de su propia lana e introducía medidas legales para el fomento de esta industria, la mejor lana de Castilla era exportada, lo que impedía el surgimiento de una manufactura competitiva de la lana. Mucho antes de que España misma colonizara grandes regiones de América, se dieron allá formas de economía colonial que dejaban a otras zonas de Europa la confección de valiosos productos industriales, mientras que ella sólo suministraba las materias

primas. La coyuntura de las clases sociales resultante de la recién descrita historia medieval de Castilla, impidió desde el principio el surgimiento de una capa campesina intermedia, así como de estructuras protoindustriales que pudieran haber impulsado el desarrollo económico (O'Callaghan, 1975: 48; Klein, 1979: 72).

La reubicación de los centros de actividad comercial del Mediterráneo hacia el Atlántico, cuyo principal beneficiario era Castilla junto a Portugal, no podía modificar las tendencias de la historia económica castellana a largo plazo, debido a las barreras estructurales ya descritas. El capital comercial genovés y florentino, que ya se había establecido en Sevilla y otras partes de Andalucía en los siglos XIII y XIV, se las tenía que arreglar con la aristocracia de esa región y no podía imponer, como en su patria, las ciudades Estado italianas, su propia política.

Quien tiene en sus manos los recursos políticos y económicos es quien saca las mayores ganancias de un ascenso coyuntural: esta tesis aplicada a Castilla a principios de la Era Moderna, sostiene que era la aristocracia, y de ésta la alta aristocracia, la que debería sacar las mayores ganancias por la reubicación de los centros europeos de la economía mundial. Apoyada en el monopolio del poder de sus regiones, era fácil para la aristocracia participar en el comercio, como el conde de Haro en la costa cantábrica, u obtener ganancias mediante el control de las rutas de paso de la mesta, como el marqués de Villena, o dominar importantes ferias, como el conde de Benavente en el caso de Villaló o de la familia Enríquez en el caso de Medina de Rioseco (Valdeón Baruque, 1975: 148; MacKay, 1977).

De manera que fue el monopolio de poder extraeconómico el que le posibilitó a la aristocracia enriquecerse con el ascenso de las actividades económicas, ya que únicamente debió recaudar impuestos adicionales cuando se atravesaba su señorío o se realizaba allí el comercio. Así, la coyuntura económica sólo beneficiaba a una pequeña capa de la población de Castilla, cuyos ingresos crecieron rápidamente mientras que los estratos inferiores de la sociedad no participaban en las recién abiertas oportunidades.

Sería erróneo creer que la coyuntura de las fuerzas sociales se hubiera podido modificar sustancialmente con el fortalecimiento de la monarquía absoluta bajo los reyes católicos. El poder político de la aristocracia fue limitado a través de medidas administrati-

vas de la corona, como la introducción del *consejo real* y la construcción de una burocracia, los *letrados*, que debían agradecer su ascenso social exclusivamente a la casa real y defendían incondicionalmente sus intereses. Pero nunca pudo haberse quebrado, lo que por demás no era el interés de la corona. El poder económico y la influencia sobre la política en sus regiones protegía a la alta aristocracia en el tiempo de los reyes católicos y también bajo el reinado de los Habsburgo. Los puestos más importantes en el ejército, en la administración de los virreinatos y la diplomacia continuaron reservados a la alta aristocracia, si bien se disminuyó decisivamente su peso en el *consejo real*, esto es, en el estamento más elevado del gobierno. Así, la política de los reyes católicos y más tarde de los Habsburgo hizo que se redujera la influencia de la aristocracia sobre la política de gobierno, pero sin tocar su dominio sobre la economía (Elliott, 1963: 78).

La alianza de clases entre los grandes comerciantes, la alta aristocracia y el alto clero, que en última instancia se debe al mérito de la aristocracia, quedó como fundamento de la estructura social castellana, la que no permitía a los centros manufactureros, por ejemplo Segovia, seguirse desarrollando. Así, la debilidad del sector manufacturero y de la agricultura fue un elemento decisivo de la estructura económica de Castilla, en un momento en que el descubrimiento y la conquista del continente americano se encontraba en plena marcha. Pero fueron precisamente las estructuras sociales y económicas internas de Castilla las que debieron determinar el proceso de colonización desde su propio inicio (Pérez, 1970: 30; Bennassar, 1983).

La política de Colón, dirigida hacia el comercio, pronto sufrió un naufragio, de manera que se impuso un tipo de colonización llevado a cabo por hidalgos, es decir, por pequeños aristócratas como Cortés. Aunque se mantuvo alejada de estas empresas a la alta aristocracia, a la que no se permitía participar financieramente en las expediciones, la mentalidad de las conquistas tuvo carácter aristocrático. En este contexto, sólo tenía valor la tierra con gente a la que se pudiera explotar; el sistema de la encomienda confirmó esta hipótesis. Mientras que en la colonización inglesa el elemento campesino transformó zonas, al menos al principio, escasamente pobladas en colonias, el valor especial de las colonias españolas consistía en que fueron sometidas las ricas altas culturas sedenta-

rias, lo que ayudaba a reproducir el sistema de trabajo obligatorio en extensas propiedades latifundistas (Ahlers, 1974). Desde el principio se instaló en la América española una economía que correspondió exclusivamente a las necesidades de la madre patria. El comercio fue monopolizado de acuerdo con el modelo peninsular, de manera que sólo una pequeña capa de grandes comerciantes de Sevilla, Veracruz y la ciudad de México sacaron provecho. La estructura económica se orientó casi exclusivamente a la producción de plata, mientras que se prohibió la producción de vino y de aceite de oliva, para mantener la dependencia del centro. Lo que se impidió desde el principio, a diferencia de Castilla, fue el surgimiento de una aristocracia colonial demasiado independiente, al tratar de controlarla mediante una burocracia dirigida desde el centro, que cambiaba constantemente. Con todo, la estructura de clases de Castilla se reprodujo con ligeras variantes en la Nueva España, pero también en Perú, con todas las desigualdades sociales que ello implicaba (Lynch, 1964).

En estas circunstancias, la riqueza de América sólo benefició al estrato dominante y a la corona, que se gastaba la plata del Nuevo Mundo en el consumo suntuario y en la conducción de la guerra permanente. Bajo las estructuras sociales dadas de la madre patria, el flujo de recursos de las colonias no podía aplicarse a ningún uso productivo, porque faltaba la clase que los pudiera haber usado para la construcción de una industria autónoma y una agricultura productiva. El sueño de los Habsburgo de una monarquía universal devoraba todos los ingresos, pero aún no dejaba sacar a la luz las debilidades del desarrollo de España. De esta manera, la estructura social de Castilla determinó por un lado la forma de la colonización, y por el otro, que las riquezas de América congelaran el *statu quo* de la metrópoli, fortaleciendo a aquella clase que más se oponía al desarrollo económico. Determinadas por esta constelación, fueron otras naciones con estructuras sociales desarrolladas las que ampliaron su base productiva con la plata americana y que ascendieron en los siglos posteriores hasta convertirse en las naciones dominantes de Europa (Wallerstein, 1974).

II. TRANSFORMACIÓN DE LAS ESTRUCTURAS DE LA COSMOVISIÓN: DESDE LA COSMOVISIÓN MEDIEVAL HASTA LA MODERNA

Identidad colectiva y sistema feudal

La caída del imperio romano significó no solamente el traslado de los centros de atracción desde el Mediterráneo hacia el norte, al interior del continente europeo, sino también el paso de una cultura urbana a la colonialización de la tierra llana. En la Antigüedad romana, el campo no fue sino el territorio de la ciudad, la sede de toda la vida cultural, religiosa y comercial. El comercio moldeó el espíritu de la Antigüedad mucho más que cualquier actividad agrícola y se relacionó estrechamente con el desarrollo de los procesos de individualización y el surgimiento del derecho y la filosofía.

El periodo de la migración de los pueblos, de las grandes invasiones germánicas, significó a la larga la caída y la desaparición de la sociedad romana en Occidente. Los principios que desde entonces determinarían el orden social se enraizaban en las sociedades tribales germánicas, que se encontraban en un proceso de diferenciación social interna. Pero los recuerdos de la época de la sociedad tribal estaban aún vivos en la comunidad germánica y requerían otros mecanismos de legitimación para el surgimiento de la desigualdad, como los conocía, por ejemplo, el derecho romano.

Hegel mencionó, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, dos cuestiones importantes que marcaron un nuevo hito histórico para los germanos y que, en cierto modo, determinarían también el sistema feudal:

> Esta validez absoluta del individuo produce una determinación capital, como ya lo ha notado Tácito. La comunidad, o su liderazgo con la consulta de sus miembros, causaba jurisprudencia en las cuestiones del derecho privado y de la propiedad. Para los asuntos comu-

nes, guerras y cuestiones por el estilo, eran precisas las deliberaciones y los acuerdos comunes.

La otra cuestión es que se formaban núcleos mediante la asociación y adhesión voluntarias a príncipes y caudillos militares. El vínculo era la confianza y ésta fue el segundo pendón de los germanos, habiendo sido la libertad el primero. Los individuos se unen por su propia voluntad a un sujeto y hacen esta relación indisoluble. Esto no lo encontramos entre los griegos ni entre los romanos (Hegel, t. 12, 1970b: 425).

La deliberación en los asuntos comunes y la confianza entre los caudillos elegidos son reliquias de una vieja constitución tribal, que si bien es articulada jerárquicamente, tiene sin embargo como principio el bien común, es decir, la integridad de la tribu. En tales sociedades, el individuo no se ha emancipado aún del conjunto de las correlaciones: son determinantes los intereses comunes que prevalecen ante los intereses de los individuos. A las sociedades germánicas se aplica todavía lo que Marx había afirmado para todas las sociedades anteriores:

> Cuanto más profundamente nos encontremos en la historia, tanto más aparece el individuo y por consiguiente también el individuo productor, como dependiente y formando parte de un todo mayor, primero de manera totalmente natural de la familia y de esa familia ampliada que es la tribu, más tarde de las comunidades en sus distintas formas, resultado del antagonismo y de la fusión de las tribus. Apenas en el siglo XVIII, en la sociedad burguesa, las distintas formas de la relación social comienzan a aparecer ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como necesidad exterior. Pero la época que genera este punto de vista, la idea del individuo único, es precisamente aquella en que las relaciones sociales (universales desde esta posición) han llegado al más alto grado de desarrollo alcanzado hasta el presente. El hombre es, en el sentido más literal, un *zoon politikon*, no sólo un animal social, sino un animal que sólo se puede individualizar en la sociedad (Marx, 1939: 6).

El proceso de individualización, de la subjetividad, había alcanzado un apogeo fugaz en las ciudades Estado de la Antigüedad, sobre todo en las ciudades comerciales de Grecia, aunque también en el imperio romano. Tal apogeo se puede comprobar fácilmente a tra-

vés del desarrollo de la filosofía. En cambio, la tradición germánica, que procedía de una sociedad de cazadores y recolectores, estaba todavía dominada por el principio de identidad colectiva, es decir, de que el individuo sólo tenía significado en la medida en que desempeñaba funciones provistas por la totalidad comunitaria.

> Quisiera reservar la expresión identidad colectiva para los grupos de referencia, que para la identidad de sus miembros es esencial, a la cual de cierta manera "son atribuidos" los individuos, que no pueden elegir libremente; identidad que posee una continuidad que va más allá de las perspectivas biográficas de sus miembros. Para la conformación de la identidad personal bastan las relaciones yo-tú; las relaciones nosotros-ellos no son necesarias para la construcción de una identidad personal. En otras palabras, un grupo puede entenderse y definirse como una totalidad que vive con la idea de que abarca a todos los partícipes posibles de una interacción, en tanto lo que no pertenece a ella se convierte en neutro, acerca de lo que si bien se hacen declaraciones en tercera persona, no admite relaciones interpersonales en sentido estricto, acaso como con los bárbaros en la periferia de las altas culturas antiguas (Habermas, 1976: 22-23).

Si se quiere aplicar la afirmación general de Habermas a la sociedad germánica en proceso de transformación, se puede explicar con relativa facilidad el predominio del interés común, dada la impotencia del individuo ante la naturaleza. La realización colectiva de las tareas vitales constituye la única posibilidad de asegurar la mera supervivencia. Así, la dominación de la vida comunitaria no entra en contradicción con las necesidades de los individuos, pues sólo la solidaridad colectiva puede asegurar la reproducción social.

No obstante, la identidad colectiva asegura la continuidad y la capacidad de reconciliación de los miembros que participan en este sistema de interacción. Tal identidad determina entonces la manera en que se delimita una sociedad ante su ambiente natural y social y finalmente regula la pertenencia del individuo a la sociedad (Habermas, 1976: 25).

De este análisis se puede deducir que sólo una determinada parte del sistema cultural y de interacción es importante para la identidad de una colectividad; es decir, que sólo los valores y las instituciones básicos e incuestionadamente aceptados en el grupo gozan de una especie de validez fundamental. La destrucción o el cuestionamien-

to del consenso básico no reflexionado públicamente, esto es, del núcleo normativo, es percibido como una amenaza para la propia identidad.

"Sólo en tales núcleos normativos en los cuales los miembros individuales 'saben unívocamente' se pueden interpretar las distintas formas de identidad colectiva" (Habermas, 1976: 26).

Por lo dicho, se aclara también que el concepto de *identidad colectiva* nos proporciona únicamente un marco general para la evaluación de los modos de relacionarse y de las denominaciones de las distintas sociedades y formaciones sociales, quedando pendiente, entre tanto, la tarea de elaborar históricamente los núcleos normativos y los conceptos de valor de cada sociedad. Como tesis provisional en nuestra investigación se puede establecer que hay una coincidencia de identidad colectiva y valor de uso, en la cual la orientación hacia el valor de cambio no se ha convertido todavía en un elemento determinante.

Por ello se comprenderá que hagamos empezar la época de la Edad Media, en su expresión social como sistema feudal, con la colonización interna del continente europeo. Pues de manera ideal —esto también planteado provisionalmente como tesis— el sistema feudal está determinado por raíces germánicas, es decir, que las relaciones sociales que interpretan a las sociedades tribales de Germania también interpretarían fuerte o débilmente, según su génesis, en forma modificada el sistema feudal de Europa. Y ello a pesar de la hegemonía de la Iglesia católica en la Edad Media; la Iglesia se germaniza y feudaliza y consagra las virtudes germánicas básicas.

La diferenciación social interna del mundo germánico proviene sin duda de la Antigüedad. Después de la llegada de los romanos al Rhin y de su ocupación temporal de Germania hasta el Elba en el siglo I a.C., la primitiva estructura igualitaria de la sociedad germánica se transforma cada vez con mayor fuerza. El fenómeno del contacto con una civilización avanzada, en este caso con el imperio romano, fortalece un proceso progresivo de diferenciación social. Para apoderarse de los productos suntuarios se hicieron guerras contra tribus vecinas, se tomaron esclavos, y se intercambiaron por los ansiados productos del imperio romano. Dado que la producción agrícola ocupó un lugar secundario en relación con la ganadería, las guerras estacionales no eran un obstáculo para la pro-

ducción cotidiana. Poco a poco surgió, condicionada por las necesidades de conducción permanente de la guerra, una capa de caudillos militares que se fue convirtiendo en aristocracia hereditaria. Con el fin de realizar sus correrías, los jefes tribales y los guerreros dirigentes de cada tribu reunieron vasallos reclutados por fuera de las relaciones de parentesco. Con ellos se formó el germen de una división estable de clases y una autoridad coercitiva institucionalizada, pues estas estirpes cubrían su manutención en medida creciente mediante el botín y las adjudicaciones de tierras, aunque ellas mismas ya no participaran en la producción agrícola (Thompson, 1965: 48-66).

En el proceso de transición de sociedad tribal a sociedad feudal, en todos los casos se mostró, como paso preparatorio, el surgimiento de un sistema de vasallaje, puesto que en esta transición se consumó la ruptura con un sistema social en el que dominaban los clanes de parentesco. La unión al séquito de un caudillo militar representó siempre un acto voluntario en el que el sistema natural de parentesco era sustituido por uno artificial y voluntario, que se expresaba precisamente en la estirpe. Por medio de ese proceso se disolvió la solidaridad del sistema de consanguinidad, cambiando la lealtad basada en el parentesco por ligas convencionales (Lattimore, 1957: 52).

La sociedad germánica de la época de la invasión de los bárbaros del siglo V, de la época en que toda Germania se puso en movimiento debido a las invasiones de los hunos nómadas provenientes de Asia central y las tribus empezaron a escapar a través de las fronteras romanas, era mucho más diferenciada que en tiempos de César y se encontraba en un momento decisivo de división de clases. Casi en todas partes la igualdad simple y primitiva de los clanes y la propiedad individual de la tierra fueron sustituidas por una aristocracia hereditaria.

Como ya hemos establecido en otro capítulo de este trabajo, la permanente actividad militar en la época carolingia y posteriormente el hecho de que Europa se convirtiera en objeto de las invasiones extranjeras, establecen definitivamente la división de clases entre la aristocracia feudal y militar y la servidumbre. Por consiguiente, la servidumbre es consecuencia de una aristocracia militar que organiza lentamente las formas de dominio (Godelier, 1984:191).

Pero ni la creciente fuerza de la Iglesia católica, que terminaría por interpretar todas la relaciones sociales de Occidente, ni la de la aristocracia, que produciría un sistema artificial de parentesco a través de las relaciones de vasallaje, fueron capaces durante la Edad Media temprana de romper la fuerza del sistema organizador del parentesco, en el que se expresaba una inquebrantable identidad colectiva.

Los vínculos que se expresaban en el clan mantuvieron todavía por mucho tiempo la misma condición que las relaciones feudales de vasallaje. "El héroe mejor servido era el que estaba ligado a todos sus guerreros, ya sea por la nueva relación propiamente feudal del vasallaje, ya sea por la vieja relación del clan: dos relaciones que usualmente se ponen en un mismo plano y, puesto que unen de la misma manera, parecen ocupar el rango principal frente a todas las demás" (Bloch, 1982: 158).

El clan fungía como órgano de protección, como mutua prestación de ayuda, al igual que como instancia que castigaba los delitos cometidos contra sus miembros individuales. En un juicio, un hombre usaba naturalmente el auxilio de cualquier pariente, pues en el antiguo procedimiento legal alemán bastaba que algún pariente exonerara al acusado mediante juramento para que fuera anulado el proceso.

En un duelo legal, cualquier vasallo podía entrar en liza por su señor de la misma manera en que cualquier miembro de un clan podía defender la causa del mismo clan. De ello se desprende que las relaciones que imperaban en el clan gozaban aún de especial importancia durante la Edad Media temprana.

La identificación del grupo con cada uno de sus miembros era tan fuerte que, según la saga de Rolando, la derrota de un caudillo implicaba también la muerte de los demás miembros del grupo con él comprometidos: "Así vemos en la *Canción de Rolando* cómo el clan de Ganelón envía a uno de los suyos al calabozo en lugar del que había delatado al traidor. Por lo demás, en la canción el sentimiento de unidad llega mucho más allá. Después de la derrota de su caudillo, los treinta miembros del clan que habían respondido por él fueron colgados en grueso racimo del árbol del Bosque Maldito" (Bloch, 1982: 159). La honra o la deshonra de un miembro del clan recaía en toda la comunidad.

Hacia 1200, el senescal de Normandía, representante de un sistema de derecho que ya estaba en otro estadio de desarrollo, se

tomaba la molestia de impedir que sus subordinados incluyeran en el castigo de los criminales a todo su clan; tan indivisiblemente ligados aparecían el individuo y el grupo.

Precisamente en la misma dirección apuntan también las declaraciones de *El espejo sajón*, hechas a principios del siglo XIII por Eike de Repgow. En el derecho rural sajón, que derivaba del primitivo derecho consuetudinario, había el siguiente párrafo: "Un edificio donde se hubiera cometido estupro, será destruido y todos los seres vivos que hubieren estado presentes durante el acto deberán ser decapitados" (Koschorreck, 1976: 70). La base de esta concepción era que los habitantes deberían haber impedido la violación así como el asesinato, de lo contrario habrían incurrido igualmente en la culpa colectiva. Se ha lastimado una forma colectiva de relación. La imputación individual se topaba con dificultades, pues la banda consanguínea de la casa encubría al malhechor.

El espejo sajón expresa claramente el derecho al arresto colectivo, al igual que la atribución de una culpa personal. Por otra parte, el clan era también la instancia a la que correspondía castigar un delito cometido contra alguno de sus miembros, pues por largo tiempo la sociedad feudal fue marcada por la venganza de sangre, que era una forma privada de venganza. Era el deber sagrado del clan vengar la muerte de uno de los suyos. Entonces aparecía el clan familiar y se anunciaba la *Fehde*, usando el viejo dicho alemán que se extendió paulatinamente por toda Europa: "La venganza de los parientes, a la que llamamos *Fehde*." Ningún deber moral parecía ser más sagrado que éste, así que el poder de la Iglesia no fue capaz por largo tiempo de restringir estas viejas tradiciones germánicas. La enorme primacía de lo colectivo sobre lo individual se mostraba en el hecho de que, para vengar un crimen, su autor no era necesariamente castigado. Bastaba con imponer el castigo a cualquier miembro del clan. M. Bloch ha reunido varios ejemplos de este estado de cosas:

> El clan entero, que solía reunirse bajo las órdenes de un caudillo militar, tomaba por tanto las armas para castigar el asesinato o simplemente la injuria contra uno de los suyos. Pero tal acción no se dirigía solamente contra el autor mismo de la injusticia, puesto que al sentimiento activo de pertenecer todos a un mismo ente correspondía con igual fuerza un sentimiento pasivo. En Frislandia

> no era necesaria la muerte del asesino para enterrar el cadáver después del castigo. Bastaba la muerte de cualquier miembro del grupo del asesino. Y cuando se nos relata que Velluto después de 24 años de su testamento encontró finalmente en un pariente al esperado vengador, su castigo no golpeó al culpable sino a uno de sus parientes (Bloch, 1982: 161).

La responsabilidad del clan arriba descrita no se daba solamente en la Edad Media temprana. Incluso en 1260, el parlamento parisino condenó a un caballero que había sido asaltado y herido. El caballero llevó al asaltante hasta un tribunal; el acusado no negó el hecho, pero se defendió con el argumento de que él mismo había sido asaltado por un sobrino de su víctima. El caballero confirmó esto, pero añadió que la conducta de su sobrino no le interesaba. Pero esta objeción, que hablaba de una naciente conciencia de la propia individualidad, tenía aún poca validez frente al tribunal en esa época. El acto del individuo todavía concernía a su clan. El derecho consuetudinario, que por cientos de años había regulado a la sociedad germánica, era más fuerte que la conciencia de la individualidad del hombre, un proceso que llegaría posteriormente a su plena ruptura.

Pero, así como el hombre estuvo sobredeterminado por su pertenencia a un clan, su *status* social también definía todos los modos de relacionarse. La vida de las comunidades tradicionales germánicas estaba sometida a reglas sempiternas y prácticamente incuestionables. El comportamiento del individuo estaba en relación muy estrecha con el interés general y no había posibilidad de desviarse de las normas sociales. El *status* social y la compensación por un ataque en su contra estaban indivisiblemente ligados en la conciencia germánica y tal concepción siguió siendo válida durante toda la Edad Media. El *status* social era concebido como algo concreto, ligado de manera inmediata al individuo. Cuando Rolando, en el poema épico que toma su nombre, se niega a llamar al ejército de Carlomagno en su ayuda, lo hace no sólo por miedo a que su clan sea reprendido por culpa suya, sino también por la conciencia de que él, como miembro de la nobleza, debe atreverse a luchar incluso en situaciones desesperadas, pues un noble como parte de esta jerarquía sólo podía comportarse de acuerdo con su categoría. La posición dentro de la comunidad prescribía de ese modo una deter-

minada conducta; la identidad colectiva determinaba las características de los distintos grupos sociales.

En la sociedad germánica tardía, el hombre nacía ya con ciertos derechos, pertenecía ya sea al estamento aristócrata, al de los comunes libres, o de los descendientes de dependientes, esto es, de no libres; de manera que gozaba de los derechos propios a cada categoría social. Los vínculos sociales tenían aún un carácter predominante orgánico y esta idea de una posición social natural dentro de la comunidad fue compartida de manera importante por la sociedad feudal. En ello existe, en nuestra opinión, una continuidad en la concepción del mundo social entre la sociedad germánica y el mundo de la Edad Media feudal.

Por lo general, el individuo no escogía a las personas de su grupo, éste ya estaba previamente formado por los parientes e incluso los vínculos matrimoniales se subordinaban a un esquema estricto y delimitado por prescripciones (Guerreau, 1984: 211-213).

Por ello, el elemento de la constitución voluntaria de grupos sociales era mínimo y sólo existía en la conformación de estirpes, entre cuyos miembros surgieron "sistemas de parentesco artificial" (Guerreau, 1984: 216).

En la sociedad germánica, así como en la feudal, la pertenencia a un grupo determinaba el comportamiento del individuo. Todos los aspectos de la vida estaban reglamentados y había una gran seguridad sobre cómo debía uno comportarse en determinadas situaciones, por lo que apenas existían posibilidades de elección. Cualquier acción debía expresar la prescripción estrecha que se daba por la conciencia de pertenecer al grupo y por el sentimiento del honor, menos personal, que comporta más bien un carácter de clan y de familia, ya que la vida de cada miembro del grupo estaba previamente programada por la costumbre.

La costumbre se refería al viejo orden heredado de los antepasados y al mismo tiempo caracterizaba las concepciones legales de estas sociedades:

> El término escandinavo *log* estaba íntimamente ligado en su significado con su concepto derivado *orlog*, ley antigua formada al paso del tiempo, cercana a la predestinación. La creencia en el destino desempeñó un papel significativo en la conciencia de los germanos y repercutió en su comprensión de la costumbre. La costumbre es,

> al mismo tiempo, aquello con lo que todos están de acuerdo y lo que acatan por su libre voluntad, lo que no sólo es obligatorio, sino también correcto y justo (Gurjewitsch, 1982: 193).

Incluso después de la cristianización, el derecho consuetudinario conservó su significado como regulador universal de las relaciones sociales. No obstante el predominio de la Iglesia, el derecho siempre representó una fuerza relativamente independiente, hecho que se puede corroborar por la doctrina de las dos hermanas, es decir, por el poder eclesiástico y el mundano.

Gurjewitsch ha llamado la atención sobre el papel relativamente autónomo del derecho en la vieja sociedad europea, rol que el derecho no podía desempeñar en la sociedad islámica ni en la china. En el mundo árabe, el derecho era parte inseparable de la religión, por lo que no se podía detectar diferencia alguna entre el derecho canónico y el civil. En China ciertamente no había vínculo alguno entre derecho y religión, pero el derecho no era considerado como el fundamento de la estructura social, no regulaba las relaciones entre los individuos pues para ello había prescripciones particulares que definían los actos humanos en todas las circunstancias de la vida. La concepción general consistía en que el derecho, a consecuencia de su esencia abstracta, no tenía posibilidad de considerar la complejidad de las diversas situaciones concretas (Gurjewitsch, 1982: 189).

La cristianización del mundo germánico se consumó durante una fase histórica en la que la sociedad germánica tribal se había disuelto desde hacía mucho y había tenido lugar una fuerte diferenciación social de las distintas capas de la sociedad. Sin embargo, los mecanismos de legitimación de esta diferenciación social no se habían conformado aún plenamente y en la antigua religión tribal todavía se reflejaba mucho de las creencias elitistas del pasado. La cristianización, el reforzamiento del poder local de los reyes y el surgimiento de estados territoriales son procesos que van de la mano.

> Sin embargo, la organización social de la tribu no se podía separar de la religión tribal. El camino político conducente a un sistema estatal territorial estaba por ello inevitablemente acompañado de la conversión ideológica al cristianismo... El cambio de creencias era

> más bien el signo interno del efecto objetivo de la transformación en este proceso de trasplante. La religión cristiana consagró la renuncia al mundo subjetivo comunitario del clan: el complemento espiritual de una autoridad terrena más firme era un orden divino más completo (Anderson, 1978: 140).

La alianza que Carlomagno concertó con la Iglesia católica tendría una función simbólica para el desarrollo posterior de la Edad Media europea. Si bien la Iglesia estaba todavía bajo la hegemonía del emperador carolingio y bajo la influencia del pensamiento del gran imperio franco —en el que cumplió con su papel de legitimadora y apoyo de la pretensión imperial de los carolingios— en lo sucesivo cumplió la función de ser fundamento unitario de la cultura medieval. La Iglesia fue la instancia central que desde este momento dio continuidad a la idea del imperio y se puso en su lugar: ella era el imperio universal. Si bien inicialmente fue Carlomagno quien favoreció la extensión de la Iglesia unitaria sobre las Iglesias locales germánicas como parte de su esfuerzo unificador del territorio europeo, colocando así a la Iglesia católica en el papel de unificadora cultural. De ese modo fue, histórica y genéticamente, el imperio franco el primero en aplicar una política autoritaria en la Europa no mediterránea y transalpina, a cuyo servicio puso a la Iglesia unitaria. Pero a la larga, el imperio fue incapaz de disputar a la Iglesia el papel de sustentación unificadora de la ideología y la cultura, a consecuencia del progresivo proceso de feudalización. La ventaja de la Iglesia consistía en que no nació cuando se hizo cargo de la dirección de la cultura, sino que había surgido ya al final del periodo anterior, en la Antigüedad. "Introdujo la herencia de aquella vieja cultura a la cultura nueva, cuyo verdadero portador y centro era ella misma. Recogió una multitud de elementos intelectuales de la cultura espiritual greco-romana y así se enfrenta ahora al modo de ser irracional de los pueblos germánicos" (Martin, 1949: 18).

Desde sus inicios, la Iglesia está dividida jerárquicamente y posee libros sagrados y autoridades que legitiman la desigualdad social y la convierten en el fundamento de toda convivencia social. Se trata sobre todo del cristianismo pospaulino, que enfatiza progresivamente las teorías de la obediencia, tendencia luego fortalecida por los padres de la Iglesia.

Autoridad, señorío y feudalismo

La Iglesia era la transmisora de una concepción nomocrática de la autoridad y del derecho, idea que se remonta a la Biblia y en especial a las epístolas del apóstol Pablo. Su teoría del derecho divino produjo la tesis de la omnipotencia de la ley, que fuera establecida por Dios. El acto del bautismo, la transformación de un "hombre natural" en un cristiano, en miembro de la Iglesia, fue considerado como re-nacimiento. El bautismo, que representó un procedimiento especial de la institucionalización del individuo en la totalidad del colectivo medieval, lo incorporaba a un sistema de reglas, de obligaciones legales, reglas que no debía infringir, en cuya creación, sin embargo, no había participado. Según la concepción nomocrática, el derecho no había sido creado por los hombres, sino que era de origen divino.

La Iglesia legitimó la posición social del monarca, por cuanto lo consideró como jefe establecido directamente por la gracia de Dios, cuyo poder era independiente de la voluntad de los gobernados. Por otra parte, sin embargo, la Iglesia también subrayaba que el monarca le debía rendir cuentas, por la gracia de Dios, pues era la instancia con el monopolio de la interpretación de su voluntad. De acuerdo con su propia concepción, la Iglesia, como soberana no atada a condiciones terrenales, determinaba para los subordinados la obligación de someterse a las leyes del monarca, quien había recibido la unción de Dios. El ingrediente fundamental de la concepción jurídica cristiana no es la conformidad, sino la obediencia y la fidelidad incondicionales de los súbditos. Así, por medio de la cristianización de los germanos se fortaleció significativamente la posición del rey, pues el consenso básico de la aristocracia tribal ya no era decisivo para su legitimación; en cambio, su linaje le había permitido ser elegido por Dios para mandar, delegándole su poder divino.

Al mismo tiempo, la concepción cristiana del mundo legitimó una concepción jerárquica de la sociedad, que se derivaba en parte de las Sagradas Escrituras, pero aún más fuertemente de las epístolas del apóstol Pablo, así como de los escritos de los padres de la Iglesia.

Gregorio Magno, Agustín y Dionisio Areopagita fueron las autoridades a las que se puede atribuir una legitimación precisa de la jerarquía secular. Hay dos citas a las que Gregorio Magno atribuye su justificación de la soberanía: una proviene de San Pablo: "pues

no hay ninguna autoridad, si no es de Dios"; la otra de San Pedro: "Sed sumisos... al rey así como al supremo o a los principales que son enviados por él" (cit. por Duby, 1981: 103). En su obra *Regula pastoralis* y en su breve escrito *Moralia in Job*, Gregorio expresa la necesidad de un orden jerárquico basado en la definición de grados. Se trata de una ordenación intemporal de méritos por medio de la cual se justificaba el principio de autoridad. La confirmación de la jerarquía deriva de una argumentación moral. Una parte de la sociedad merece dirigir a la otra. Puesto que los "menores" tienen menor valor moral, están subordinados a quienes están en el vértice, los "poderosos". Según Gregorio, los "dirigentes" están menos manchados por el pecado que los demás. Cada jerarquía procede de la distribución desigual de carne y espíritu, de lo terrenal y lo celestial. Es tarea de los dirigentes emprender la guía del rebaño y limitar su tendencia al pecado.

Algunos años más tarde, Isidoro de Sevilla, otro padre de la Iglesia, expresa aún con mayor claridad esta concepción de la soberanía:

> No obstante que la gracia del bautizo es conferida a todos los creyentes, el justo Dios produce una diferencia en la existencia de los hombres, en cuanto a unos los hace esclavos (*servi*), y a los otros señores, en cuanto que la libertad de acción del Maligno es limitada por el poder de los gobernantes. Pues si ninguno tuviera miedo ¿cómo se evitaría al Maligno? (*Sentences* 111, 47, PL 83, 717, cit. por Duby, 1981: 105).

De estas líneas se desprende no sólo una justificación de la desigualdad social y la dominación, sino también la idea de que la pertenencia a un determinado grupo y clase de la sociedad debe atribuirse a una decisión voluntaria de Dios, que de ninguna manera necesitaba de mayor fundamentación. A consecuencia de esta idea era también sencillo hacer aparecer todos los hechos como deseo de Dios, petrificando así las estructuras sociales, como si fueran inmutables. Es, pues, la providencia divina la que instituye la autoridad del poder; San Agustín también recurrió a esta providencia para justificar la autoridad y la subordinación: "En la Iglesia domina un *ordo*; unos preceden, otros siguen y los últimos lo hacen igual que los primeros. ¿Pero si nadie sigue a aquellos que dan

ejemplo a los que vienen después? Cuando no siguen a alguien, se extravían. Así que ellos siguen a alguien y éste es Cristo mismo" (*Enarratio in Psalmis* 39, 6, PL 36, 466, cit. por Duby, 1981: 105).

De nuevo, la concepción de San Agustín encuentra su justificación en las afirmaciones del apóstol Pablo: "Cada quien por orden: en primer lugar Cristo, después quienes pertenecen a Cristo cuando venga" (1. Cor. 15, 22-23).

Así, el orden, la jerarquía y la autoridad se colocaron como concepciones centrales, con las que la enseñanza cristiana interpretó a la sociedad desde que se desvió del cristianismo original y se reconcilió con el imperio romano. El orden social recibió su más alta consagración a través del aseguramiento religioso, de modo que la ruptura de los estamentos sociales era considerada como blasfemia.

G. Duby sacó la siguiente conclusión, después de analizar las citas de las diversas autoridades eclesiásticas:

> Con base en las enseñanzas fundamentales, inmutablemente reflexionadas en el seno de la cristiandad latina, en los textos del Nuevo Testamento, de San Agustín y de Gregorio Magno, se descubre aquí el concepto de una reunión en el espíritu de la obediencia; la imagen de una falange cuya disciplina consiste en el estricto sometimiento de los subordinados a los superiores; la idea de estamentos que deben hacerse rígidos, de órdenes que han de cumplirse ante la amenaza de castigos necesarios (Duby, 1981: 106-107).

Pero el recuento de las autoridades cristianas que fundamentaban la idea de la construcción jerárquica de la sociedad estaría incompleto de no incluir a un pensador griego, cuyo nombre verdadero es desconocido, pero que entró a la historia bajo el nombre de Dionisio Areopagita. Toda derivación sistemática de la idea jerárquica en la Edad Media se refería al seudo Areopagita, que con sus obras *De caelesti hierarchia* y *De ecclesiastica hierarchia* representaba la relación entre las jerarquías celeste y terrena. Ubicado en la tradición neoplatónica, Dionisio intentó trasponer la distancia entre el ser incondicionado, o sea Dios, y el mundo visible suponiendo a *seres intermedios*:

> Dionisio creó con este propósito, superando ideológicamente la jerarquización bizantina de los funcionarios, su teoría de las jerar-

quías. Según ésta, hay una jerarquía doble, la eclesiástica y la celestial. Los ángeles deben al autor del escrito dionisiaco un favor especial, ya que fue el primero en concederles definitivamente el privilegio de ser espíritu, puesto que, mientras que la mayor parte de los escritos eclesiásticos antes de él, incluido San Agustín, dotaba a los ángeles de cuerpos etéreos, Dionisio liberó a los regimientos celestiales no sólo del lastre de un cuerpo ciertamente etéreo pero de todos modos material, sino que además llevó a su multitud a un orden conveniente: a tres veces tres, es decir, nueve coros. Ellos transmiten la iluminación divina de arriba abajo, la más baja categoría de ángeles se dedica entonces a la categoría superior de los hombres, es decir, a la Iglesia. La jerarquía eclesiástica está constituida por dos veces tres peldaños: obispos, sacerdotes y diáconos por una parte, monjes, creyentes y catecúmenos, o bien penitentes, por la otra (Flasch, 1982: 138).

Esta teoría jerárquica de la sociedad vino evidentemente muy a propósito para los intérpretes espirituales del creciente proceso de feudalización, en el que se trataba de articular el espacio jerárquico, tanto cósmico como social e ideológico. La jerarquía de las criaturas divinas y las categorías de ángeles era isomorfa al sistema feudal y, al mismo tiempo, en las teorías de esa época se trataba de hacer del sistema feudal y el cristianismo casi sinónimos completos. El vocabulario de las relaciones vitales es penetrado cada vez más fuertemente por la terminología religiosa, mientras que los tratados teológicos operan cada vez con mayor fuerza con términos tomados de las relaciones feudales cotidianas (Gurjewitsch, 1982). Por estas razones no es de asombrar que los escritos del seudo Dionisio Areopagita gozaran de la mayor popularidad entre las capas eclesiásticas doctas en el siglo IX, después de su traducción al latín por Juan Escoto Erígena.

En la constitución de la cosmovisión medieval le correspondió así a la tradición romana cristiana fortalecer el elemento teocrático y definir al resto de los creyentes como súbditos (*subditi*), a quienes no correspondía ningún derecho propio o autónomo. Como miembro de la Iglesia, el creyente tenía que someterse a un sistema definido de reglas, en contra de las cuales no tenía ningún derecho de resistencia. Las consecuencias de la entrada en la comunidad cristiana de la Edad Media han sido descritas por el historiador británico del medievo W. Ullmann de la siguiente manera:

> Él no sólo se convertía en miembro de la Iglesia, sino que era tenido también por *fidelis*, lo cual tenía la importante consecuencia de que ya no se veía la formación vital del individuo como resultado de su entendimiento humano natural. Y esto, por otra parte, significaba en teoría y en la práctica que no tenía derechos ni deberes autónomos o innatos, en relación con la dirección de los asuntos públicos. Como miembro del cuerpo de Cristo, la corporación de la Iglesia, el *fidelis*, estaba por tanto sometido en su vida social y pública a la ley a él impuesta y no a la ley por él mismo conformada (Ullmann, 1974: 14).

Como mero subordinado, el individuo era solamente un receptor de órdenes, instrucciones y leyes y en especial como laico cristiano era espectador pasivo, que debía escuchar y aprender. En la concepción cristiana y teocrática del dominio real se introdujeron elementos fundamentales de la tradición romana del periodo imperial tardío, que además fueron justificados teológicamente con ropajes cristianos. Así pues, el hecho de que el imperio o el pueblo hayan sido confiados al dominio real significaba sobre todo que la autoridad del rey no provenía del pueblo, del imperio o de cualquier individuo, sino de Dios. Según esta concepción el rey recibe su autoridad como don de la divinidad, y lo que él había recibido mediante la gracia de Dios en forma de la autoridad pública, podía transmitirlo a su vez a sus súbditos. Esto significaba para los gobernados que, en el ámbito público, no tenían ningún derecho y que todo lo que era posible esperar podía ser resuelto solamente por gracia real.

Si esta vía de la tradición, claramente atribuible a la herencia romano-cristiana, y en la que de seguro se encuentran también añadidos greco-bizantinos, hubiera prevalecido en toda su pureza en la Edad Media, el desarrollo de Europa habría tomado una dirección distinta. Pero en la constitución ideal del sistema feudal hubo otros elementos que marcaron la concepción social de la Edad Media de manera igualmente decisiva, que tenían raíces germánicas puras. Sin embargo, la herencia germánica se sostuvo sobre todo allí donde la sociedad fue interpretada como trenzado de relaciones personales, es decir, en el ámbito de la servidumbre y de los vínculos de vasallaje. Ciertamente, en el ámbito de las relaciones de vasallaje corresponde un gran peso al pensamiento jerárquico, para cuya consolidación sirvieron las concepciones de los padres de la Iglesia y

la doctrina cristiana; sin embargo, en la idea del vasallaje se expresó un principio al que le faltaba el pensamiento jerárquico puro, esto es, el de la reciprocidad: "El contrato de vasallaje produce un sistema de obligaciones mutuas, no es el paso de la transferencia del poder del feudo del señor hacia los vasallos" (Le Goff, 1983: 351).

Dado que el feudalismo tenía sus raíces en el sistema de estirpes germanas y cofradías armadas, no podía desarrollarse plenamente el elemento puramente jerárquico puesto que, en la guerra, las bandas unidas por la lealtad personal tenían efectos mucho más ventajosos que el principio del sometimiento y la desigualdad. Así que el ritual de la entrega del feudo implicaba, por una parte, que el vasallo se entregaba en manos del señor y, por otra, que el beso entre señor y vasallo expresaba una igualdad necesaria para acentuar la coherencia de la relación así creada, en contra de toda persona externa.

> Finalmente se debe poner de relieve que el homenaje, el testimonio de lealtad y la instalación en el feudo representaban un sistema unificado y completo, así que el significado de los subsiguientes ritos simbólicos no se destruía, sino que se complementaba. El sistema de vasallaje es.... un convenio entre dos personas, de las cuales una, es decir, el vasallo, es inferior frente al otro (subordinación simbolizada en el homenaje) pero que, mediante el tratado recíproco (cuyo símbolo es el feudo), es transformado en igual en relación con todos aquellos que permanecen fuera de este sistema contractual (Le Goff, 1983: 349).

De esta manera, la fuerza del feudalismo consistía en que creaba ligas personales que ulteriormente se desarrollaban como fuertes ligas sociales. Dado que en el convenio feudal no se incluían solamente obligaciones unilaterales sino mutuas, había en el ámbito del derecho feudal un medio totalmente legal de resistencia contra un señor feudal que se hubiera convertido en déspota y hubiera roto el uso y tradición. Por *diffidatio* se entendía la denuncia del convenio feudal para el feudatario cuando el señor no cumplía con sus obligaciones y se excedía de los límites contractualmente fijados. Dado que la lealtad y la confianza eran elementos contractuales, una gran contravención a la lealtad y la confianza por una de las partes le bastaba a cualquier miembro para la anulación del contrato:

> La noción de *diffidatio* conserva como parte integradora precisamente el concepto de *fides*, pues en la *diffidatio* ocurre, ni más ni menos, que el feudatario denuncia la falta a la lealtad y confianza del señor feudal. Esta lealtad contractual no estaba institucionalizada, sino que era profundamente personal: era el vínculo que mantenía unidos al señor y al hombre, e interpelaba al señor exclusivamente como persona individual (Ullmann, 1974: 49).

El carácter fuertemente individual del acuerdo jurídico feudal, implica necesariamente cierta libertad de decisión que además atribuya determinados derechos y deberes al campo del vasallaje. Había pues en la sociedad feudal un área fuertemente determinada por la costumbre de los guerreros y que, al menos en el estamento militar, protegía los derechos del individuo.

S. Painter fue uno de los pocos que hicieron hincapié en la poderosa influencia del pensamiento del derecho feudal en el surgimiento del Estado constitucional. Su tesis sostenía que los "fundamentos del sistema feudal han entrado en nuestra tradición" y que "la libertad del individuo es la parte de los derechos básicos que se remonta al derecho feudal" (Painter, 1961: 253).

Si bien la Iglesia confirmó la teoría política medieval según la cual la posición del rey era la de soberano teocrático, fueron precisamente las tradiciones germánicas las que impidieron que su poder degenerara en arbitrariedad. Desde el punto de vista de las características socioeconómicas de la sociedad feudal que condujeron durante largo tiempo al debilitamiento del poder central, el papel del rey como señor feudal impidió igualmente un incremento de las atribuciones autocráticas. En su calidad de señor feudal, el rey medieval estaba implicado en una red de relaciones sociales en la que no sólo tenía derechos, sino también obligaciones. En su calidad de socio del contrato feudal, el rey no estaba por encima del reino, sino que era miembro de la comunidad feudal, en la que el valor de la lealtad poseía un lugar especial. En efecto, dentro de los componentes de la dominación real del derecho feudal se logró el dominio de la ley, y en general el del derecho, mediante la deliberación y el consenso, es decir, con la cooperación. Ésta fue también una de las causas de la cohesión de la clase dominante de la sociedad feudal, en la cual el rey podía y debía ser concebido como *primus inter pares*, pero no como monarca absoluto. Cualquier actitud despótica

del rey debía más bien debilitar la consistencia de la aristocracia, por lo que se hace comprensible que el surgimiento del Estado absolutista fuera acompañado por amplias transformaciones del sistema feudal.

Así, el derecho consuetudinario proveniente de la tradición germánica se convirtió en una barrera efectiva contra las concepciones autocráticas que se expresaban en el derecho romano y el canónico:

> Del mismo modo que el derecho romano y el canónico tenían uno y el mismo fundamento, la *voluntas principis*, la voluntad del soberano, mientras que la *common law* que se desarrollaba desde entonces se convirtió en sustancia interna, en un asunto común para ambas partes del contrato feudal, la *common law* se fundamentó en la deliberación recíproca, en la colaboración y el acuerdo mutuo de reyes y vasallos de la corona (Ullmann, 1974: 55).

Ahora bien, desde luego hay que tener en cuenta que las relaciones y vínculos de vasallaje sólo tenían efecto en una pequeña parte de la sociedad que era, en esencia, idéntica a la aristocracia feudal dominante, pero las tradiciones del derecho consuetudinario rebasaban con mucho este campo y, en cierta medida, reglamentaban también las relaciones entre señores feudales y siervos, organizados en comunidades aldeanas. En el plano de la aldea se dio, durante toda la Edad Media, la experiencia de cierta autonomía en la cual participaban amplios sectores de la población, aunque con cierta gradación de acuerdo con su rango. A esto se añadió, en el desarrollo ulterior del sistema feudal, el surgimiento de la ciudad, que fue el medio de cultivo para la difusión de corporaciones, cofradías, gremios y cooperativas, asociaciones en las que se daban *status* y leyes propias, que tomaban en cuenta los derechos de los individuos y confirmaban su voluntad como elemento constitutivo de la autonomía.

La pregunta de si la creciente seguridad individual a través del derecho y la libertad tuvo su origen en el sistema feudal, o si tiene sus raíces en tradiciones germánicas aun más antiguas, será ciertamente difícil de aclarar. Queremos en todo caso destacar, una vez más, la concepción de S. Painter, quien ha insistido en la tesis del significado básico del ámbito del derecho feudal: "La idea del derecho feudal, de que las relaciones entre señor y feudatario son regidas mediante un sistema legal, fue incorporada al ámbito no feudal de las relaciones políticas" (Painter, 1949: 327).

El contrato feudal, nosotros agregaríamos incluso, la entera tradición germánica, suministró una base suficiente sobre la cual se pudo desarrollar más tarde una teoría de los derechos y obligaciones del individuo. Esta relación individual fue una reacción basada en la reciprocidad, que tenía su fundamento en el contrato feudal y repercutió ulteriormente en todos los ámbitos de la vida social y estatal.

La comunidad feudal experimentó en el curso de la historia de la teoría política su transformación en *populus*, cuyos elementos constitutivos eran los individuos mismos como ciudadanos del Estado, con sus propios derechos y obligaciones. Del pensamiento del derecho feudal deriva la concepción de que el individuo tiene derechos que no dependen de la buena voluntad o de la gracia del rey, sino de su membresía dentro de la comunidad feudal.

> El legado más claro del feudalismo a las sociedades modernas consiste en el énfasis que imprimió a la representación del contrato político. La reciprocidad de las obligaciones que unían a señor y vasallos entre sí y que a cualquier negligencia mayor del señor provocaba la disolución de la obligación de los vasallos ante derecho, fue transferida al Estado del siglo XIII. Esta idea fundamental fue llevada así a la práctica en todas partes (con particular claridad en Inglaterra y Aragón) de modo que el súbdito está ligado al rey sólo en tanto éste sigue siendo un protector leal. Esta concepción mantuvo el equilibrio de la tradición de la sacralidad regia y finalmente triunfó sobre ella (Bloch, 1977b: 593).

Quizás la relación especial del estrato aristócrata para con su rey en Europa medieval sea sólo comprensible, en suma, si se la compara con otras tradiciones, por ejemplo con el imperio romano oriental. El vasallo en Europa medieval está subordinado individualmente a su señor porque recibe su *status* del grupo o de la situación social legal de la corporación, así que el señor que lo subordina debe tener esto presente.

La clase dominante de Bizancio no estaba, como en el Occidente, conglomerada en grupos de vasallos y señores feudales, así que era más fácil ascender de las capas sociales inferiores. En el imperio romano de oriente el individuo poseía mayores posibilidades de cambiar su *status* social, pero al precio de la completa inseguridad legal:

> Bizancio no conoció ni el contrato feudal ni el principio de la lealtad de los vasallos, tampoco el de solidaridad grupal de los *pares*. En lugar de los estrechos vínculos horizontales entre las personas de un mismo *status*, prevalecían relaciones "verticales" de súbditos hacia el emperador. No eran la ayuda recíproca ni el intercambio de servicios los que determinaban el carácter de la sociedad, sino la dependencia servil unilateral de los subordinados hacia los de más alta posición social (Gurjewitsch, 1982: 225).

El poder del emperador en el Oriente no estaba sometido a limitación alguna, ninguna ley protegía al individuo, cuyo bienestar dependía únicamente del favor del *basileus*. A causa de la falta de otra tradición, también el poder del soberano para castigar y expropiar careció de límites, por lo que no era impugnado. Por ello, un compromiso legal como la *Magna Charta Libertatum*, que limitaba los ámbitos de poder del rey inglés frente a sus barones hubiera sido inimaginable en Bizancio. Nada caracteriza tan bien las diferencias fundamentales de ambos mundos como el encuentro de caballeros occidentales con el emperador bizantino Alejo I en el curso de la primera cruzada. Se ha transmitido la anécdota de que el caballero lorenés, irritado porque el emperador bizantino estaba sentado mientras los caballeros occidentales permanecían de pie, tomó asiento en el trono. En este gesto no se expresa solamente una cierta falta de respeto hacia el ceremonial bizantino, sino también la conciencia de que el caballero de Occidente no es un esclavo ante el monarca, sino que tendencialmente estaba en el mismo nivel, aunque reconocía la primacía y la posición de poder del rey como *primus inter pares*.

Así, mientras que los reinos occidentales podían contar generalmente con la lealtad de sus vasallos, la omnipotencia del *basileus* estaba amenazada de traición por sus súbditos. De tal modo, el puesto de emperador era considerado sagrado, pero uno de cada dos emperadores bizantinos fue derrocado con violencia del trono, mutilado o asesinado.

Las objeciones que se pudieran aducir contra nuestra teoría de las distintas tradiciones de Oriente y Occidente, de que naturalmente también en Europa feudal había ilegalidad y deslealtad, pueden relativizarse si se hace hincapié en que en el curso de toda la Edad Media no se olvidó que también el soberano debía someterse a la

ley. En la época feudal, el reino nunca estuvo en posición de gobernar en contra de la voluntad de sus integrantes y en momentos políticos difíciles siempre necesitó de apoyo.

Naturaleza y sociedad en la cosmovisión feudal

Si se tratan de entender las representaciones del hombre medieval en relación con la naturaleza y la sociedad, el concepto de cosmovisión se encuentra con un complejo de ideas y percepciones por medio de las cuales los hombres regulaban su relación con la naturaleza y la sociedad. Quizá sea a fin de cuentas muy arriesgado hablar de cosmovisión medieval, pues los cambios en la propia sociedad feudal también provocaron cambios en la comprensión del mundo y la sociedad; por otra parte, también los distintos grupos y clases sociales tenían distintas formas de percepción.

Así, si aquí tratamos de esbozar brevemente las relaciones del hombre con su propia naturaleza y con la sociedad, nos debemos referir a la primera fase del sistema feudal, por lo cual queremos dejar de lado por lo pronto las diferencias existentes entre los grupos sociales.

El intento de poner de relieve algunos elementos de la cosmovisión feudal se limita a esbozar unas cuantas categorías y fundamentos generales que, por principio, eran comunes a los hombres de la época feudal temprana, categorías que dirigían su acción y posibilitaban cierta seguridad en la vida cotidiana.

La determinación histórica de esa cosmovisión consistía en que, por una parte, el dominio de la naturaleza sólo se había desarrollado débilmente por encima de un nivel rudimentario, pero por otra, la diferenciación social había avanzado tanto, que se puede hablar de una sociedad de clases plenamente conformada.

La transición de la Antigüedad al cristianismo estuvo vinculada a un proceso de cristianización cada vez más radical, en cuya nueva cosmovisión entraron elementos de la cultura romana tardía. Sin embargo, determinados elementos de la cosmovisión germánica no se extinguieron del todo por la influencia de la nueva civilización. Bajo el manto de los dogmas cristianos siguieron viviendo muchas creencias arcaicas.

Las diferencias entre el mundo germánico y el medieval respecto a la concepción de la naturaleza y la sociedad eran notables, aunque se mantuvieran contactos repetidos y corrientes entre ellos.

Sin embargo, mientras que el mundo de los germanos se caracterizaba por una homogeneidad social bastante marcada, expresada en el orden de estamentos con un sistema de valores relativamente unitario y que encontró aplicación universal en el marco de la sociedad, el mundo de la Edad Media se muestra, con mucho, más complicado y contradictorio. La división en diferentes clases sociales impidió la unidad de representaciones del mundo, aunque hubo también ciertos acuerdos fundamentales que marcaron la concepción de la naturaleza y de la sociedad.

La concepción, frecuentemente expresada en la literatura etnológica, de que en las sociedades tradicionales la división del mundo en un cosmos natural y otro social es más o menos convencional y a menudo no está presente, se aplica tanto a la sociedad germánica como parcialmente a la fase temprana de la Edad Media. La naturaleza parece antropomorfa y a la vez, por ello mismo, el mundo del hombre se escinde de la naturaleza sólo de manera débil e insignificante.

Puesto que la producción agraria determinaba de modo fundamental las relaciones vitales del hombre, la cosmovisión campesina dominaba el comportamiento de las comunidades medievales. El sentimiento de dependencia era central en la relación entre el hombre y el ambiente, ya que el clima y otras influencias del medio eran mucho más decisivas para la supervivencia del hombre que su propia actividad:

> Por una parte, el individuo medieval, a consecuencia de sus relaciones y vínculos estrechamente ordenados, sólo se podía concebir como ser de género, su individualidad parecía ser totalmente independiente de la voluntad humana y, por ello, estaba sometida a un orden determinado por poderes superiores. Por otra parte, la representación de la existencia de tales poderes debía condensarse aún más por el momento de la dependencia inmediata y fatal de la Edad Media temprana, esencialmente de una sociedad agraria, tampoco dirigible desde fuera por la voluntad humana, por tanto una naturaleza automática, incognoscible y gobernada por fuerzas metafísicas. Así, de cualquier forma la vida anímica de los hombres que vivían sometidos a relaciones agrarias primitivas estaba considerablemen-

> te gravada por el conocimiento de la eficacia de fuerzas y leyes naturales "misteriosas". A eso se añadía que el modo de producción tradicional y no transformado racionalmente, resultante de la incognoscibilidad y carácter extraño de la naturaleza, ayudaba a fortalecer aún más el sentimiento de sumisión por poderes sobrehumanos (Kofler, 1966: 56).

El momento decisivo de la ruptura entre la concepción del mundo germánica y la cristiana fue la desacralización de la naturaleza, aunque en lo esencial no fue afectado el sentimiento de dependencia y sumisión ante los eventos de la naturaleza. El vínculo entre el hombre y la naturaleza en la concepción germánica del mundo era incomparablemente más cercano que el de la visión cristiana, aunque también ahí persistieron fuertes vínculos. En tanto que la producción agraria condicionó la forma de conciencia general del hombre, hubo ciertas constantes que también tuvo que tomar en cuenta la interpretación cristiana del mundo, a pesar de que se esforzó por colocarlos en su propio contexto tradicional. En la conciencia campesina no se delimitaban con precisión las peculiaridades del hombre como individuo, como miembro de un colectivo familiar, del clan y la comunidad aldeana, de las cualidades de la tierra que él poseía dentro de esa comunidad, de modo que en la representación total de esa época estaban vinculadas entre sí. El hombre no se desliga totalmente de la naturaleza mientras la gran mayoría de la sociedad viva en la economía natural y mantenga el intercambio inmediato con la naturaleza como fuente principal para la satisfacción de sus necesidades.

Hasta ese momento, la naturaleza, ya fuera en el contexto de la tradición germánica o en el de la cristiana, debía aparecer como sujeto, es decir, como aquella parte de la realidad a la que se le atribuye actividad, mientras que el propio trabajo no puede presentarse como elemento estructurador del control de la realidad (Godelier, 1984: 178).

> En este nivel de desarrollo... el trabajo humano se muestra como un elemento del proceso natural de producción. El proceso de producción no se debe a la acción del hombre con un fin, sino que la acción favorece sólo un proceso natural cuya acción obedece a una finalidad propia; el resultado de este proceso, por una parte, corresponde a la finalidad de la acción humana y, por la otra, no es determinado por ella (Lefèvre, 1978: 60).

La fuerza verdaderamente transformadora de la naturaleza, es decir, el trabajo humano, no puede hacerse consciente en una fase del desarrollo de la humanidad en la que prevalece la dependencia de la naturaleza en forma de cambios atmosféricos, de clima y de catástrofes naturales. Son estos los factores que, independientemente de la conciencia y la voluntad de los hombres, deciden sobre su bienestar y su supervivencia. Por ello, el intento por personificar las fuerzas desconocidas de la naturaleza formó siempre parte de las religiones naturales, pues sus dioses, pensados según el modelo de los hombres, podían ser movidos por medio de ruegos humanos y de rituales, es decir que en la representación de estos hombres habría una posibilidad de entrar en comunicación con lo desconocido. Es con estos elementos de una cosmovisión mítica que se piensa conjurar el temor de un caos desconocido e innombrado otorgándole nombre y personificación:

> Arcaico es el temor, no tanto de lo que todavía no se reconoce, sino más bien de lo que es desconocido. En cuanto desconocido, es innombrado; en cuanto innombrado no puede ser conjurado o invocado, ni puede ser tocado mágicamente. El horror, para el que hay pocos equivalentes en otras lenguas se convierte en lo "innombrado" como nivel supremo del espanto. Así, la forma más temprana y menos sólida de la familiaridad con el mundo consiste en encontrar nombres para lo indefinido (Blumenberg, 1979: 40-41).

Así, la magia y la creencia en espíritus buenos y malos eran elementos fundamentales de la concepción germánica del mundo, en la cual se necesitaban rituales diferenciados para provocar la fertilidad de la tierra, producir lluvia o apartar la desgracia del ganado.

La religión cristiana destruyó el estrecho vínculo existente en el mundo germánico entre los fenómenos naturales y los dioses, al privar de magia y divinidad a la naturaleza. Los santuarios de Wotan y los demás lugares sagrados de los germanos fueron destruidos. Desde entonces se dejó de atribuir a la naturaleza valor independiente alguno, más bien se le consideró solamente como expresión de la divinidad única y todos sus fenómenos se convirtieron en mero material para una alegoría o una enseñanza moral. Desde entonces, la naturaleza se representó como medio por el cual Dios se expresaba, ya sea mediante el castigo o la recompensa. Desde entonces,

las buenas cosechas fueron interpretadas como expresión de la benevolencia de Dios, mientras que la peste y las malas cosechas fueron tenidas como castigo. En este mundo depurado de dioses naturales y desacralizado, la magia ya no podía tener vigencia. La oración, sin valor imperativo, debía ocupar el lugar de la magia como elemento propiciador de la comunicación entre el hombre y Dios. La naturaleza se transformó desde ese momento en un símbolo del mundo invisible, una expresión de este mundo supraterrenal y un camino hacia él, despojado de su propia eficacia e independencia. Esta concepción habría de prevalecer durante toda la Edad Media, antes de que el Renacimiento cuestionara esta relación con la naturaleza.

Sin embargo, aunque la religión cristiana logró destruir las manifestaciones públicas del mundo de los dioses germánicos, permaneció la necesidad de la influencia mágica sobre las fuerzas de la naturaleza en un mundo predominantemente campesino.

Para profundizar y consolidar el monopolio de la interpretación del mundo también entre los campesinos, la Iglesia tuvo que corresponder a las interpretaciones de amplios sectores de la población y dar su lugar a las prácticas mágicas, que ciertamente habían existido siempre en la visión cristiana del mundo. La invocación de los santos en casos de accidente, la veneración de reliquias como sustancias milagrosas, las representaciones que se asociaban con la comunión, todas ésas eran prácticas que rayaban en el pensamiento mágico. Pero, colocadas en el campo de la religión cristiana, expresaban sus representaciones y normas. Las viejas costumbres y la renovación de las viejas divinidades naturales, así como la utilización de ritos mágicos y cultos de fertilidad fueron, no obstante, condenados por la Iglesia y atribuidas al campo de la magia satánica. En tanto que la magia se moviera en el contexto tradicional cristiano, no se le clasificaba como tal, mientras que cualquier forma de pensamiento y actividad mágicos ubicados en el horizonte de la anterior religión germánica eran anatematizados como magia negra.

> Así, la Iglesia medieval actuó como un depósito de poder sobrenatural, que podía ser otorgado a los fieles para ayudarles en sus problemas cotidianos. Fue inevitable que los sacerdotes, apartados del resto de la comunidad por su celibato y su consagración ritual,

> hayan derivado un privilegio adicional de su posición como mediadores entre el hombre y Dios. También fue inevitable que la clerigalla y su santo aparato amontonaran una horda de supersticiones populares, que dotaban a los objetos religiosos de un poder mágico, nunca reclamado por los propios teólogos (Thomas, 1971: 35).

A pesar de todas las concesiones al pensamiento mágico en el marco de la religión cristiana, siguieron subsistiendo innumerables formas de la antigua religiosidad. Los libros de penitencia de la baja Edad Media que fueron analizados por Gurjewitsch en su último estudio, informan en qué medida persistieron las antiguas formas de representación germánicas bajo el manto de la religión cristiana:

> La creencia en el efecto del encantamiento, de los exorcismos y las costumbres, así como su amplia difusión, forman un rasgo característico del comportamiento del hombre medieval y no por casualidad los libros de penitencia dirigen sus medidas opresivas contra la creencia en estas costumbres diabólicas, de donde surge la impresión de que, en una época de técnica aún no desarrollada y frente a la indiferencia dominante en su contra, la magia habría formado de manera extraña un substituto de dicha técnica. Junto a la magia económica que se dirigía hacia la naturaleza y sus fuerzas creadoras, tomó un lugar considerable en los *Manuales del confesor* el encanto dirigido hacia los hombres (Gurjewitsch, 1987: 133).

En la conciencia mágica, sólo la adaptación a las fuerzas naturales prometía éxito; en esta situación social no podía considerarse la idea de la transformación de la naturaleza. La relación entre el hombre y los fenómenos naturales se representaba como una correlación, como una ayuda mutua. Los elementos naturales podían ayudar al hombre y los hombres tenían la capacidad de conducir las fuerzas naturales en la dirección necesaria si se observaban procedimientos especiales. Así, durante la luna nueva, ésta debía ser ayudada a recuperar su brillo, un proceso que podía alcanzarse por medio de reuniones y conjuros. En un eclipse de luna, la magia y las artes de brujería podían restaurar la situación original.

Todos estos rituales mágicos fueron condenados en los libros confesionales, pero en especial aquellas prácticas que debían provocar un clima favorable para la agricultura. Así, fueron condenados los hechiceros que conjuraban tormentas y actuaban sobre

el clima. Incluso en el siglo IX, Buchard de Worm describe las prácticas con que podía desterrarse la sequía (Gurjewitsch, 1987: 132).

Pero si bien el cristianismo interpretó de ese modo a la naturaleza, el clero no pudo acabar en varios siglos con las representaciones tradicionales que ocupaban la conciencia del campesinado. Ciertamente, se podía suprimir a los dioses antiguos, pero no apartar la vieja actitud mental conservadora, que había sido transmitida por el modo de vida uniforme de la poco móvil sociedad campesina, ni de acabar con todos los casos que estaban relacionados con el intento de actuar sobre el mundo por medio de hechizos.

La estática que caracterizó la relación entre hombre y naturaleza en la Edad Media se tradujo también en la concepción medieval de Estado y sociedad, ya que en este periodo no se dio nunca una división clara entre ellos. El orden social aparecía ante el hombre individual como un factor inmutable, es decir, como una especie de segunda naturaleza, a la cual era entregado exactamente del mismo modo, como objeto, que a la primera: "El hombre del sistema social feudal recibe su destino inmediatamente del orden social, es uno con él y no se puede pensar como individuo aislado, por eso la 'naturaleza' es su destino social" (Borkenau, 1934: 36).

En el orden social feudal aparecía al hombre la paradoja de que recibe expresamente, por nacimiento, su carácter social "natural" como algo inobjetable. Así, la dinámica que se caracterizó desde la Edad Media temprana en la interpretación de la sociedad, fue la de una naturalización de la sociedad, aceptada como estática por su orden jerárquico establecido.

En el ámbito de la seguridad ideológica, la Iglesia católica desempeñó el mismo papel totalizador y monopolizador que en la interpretación de la naturaleza. Ciertamente, la Iglesia no creó la diferenciación de clases que había cristalizado en el mundo germánico, pero sí le dio su realce y consagración metafísicos, en tanto que le dio el carácter de invariabilidad y de situación consagrada por la voluntad divina: "Por su parte, la Iglesia no sólo había reconocido esta estructura social ya esbozada, sino que también la había fundamentado y reflexionado en cuanto que la voluntad del hombre mismo de someterse a ella siguió imperturbada, faltando aún todas las condiciones económicas y espirituales para un orden nuevo y más libre" (Schwer, 1952: 32).

Ésta es la declaración de un sabio que ha enseñado durante décadas la doctrina social cristiana en una universidad alemana, a quien difícilmente se le puede echar en cara el sobrestimar el lado ideológico y legitimador del cristianismo. La Iglesia justificó el orden dominante basado en el linaje y la tierra y fortaleció los procesos que daban seguridad a la dominación: "En la estructura de este sistema basado en sangre, poder, propiedad y superioridad intelectual, no cambió nada verdaderamente importante, incluso hasta el final de la Edad Media. En efecto, en este orden entraba desde luego la Iglesia misma, que fijó mediante su inserción en aquella articulación feudal su propia posición en la sociedad medieval tanto económica como políticamente" (Schwer, 1952: 17).

La legitimación de la sociedad existente en el contexto de la tradición cristiana se traslapa naturalmente en grandes tramos con la justificación de la soberanía absoluta, por lo que es necesario volver a entrar brevemente en la consideración de una de las características de la legitimación del dominio discutida en otro lugar.

Todo orden proviene de Dios, aquel que se oponga al poder resiste las disposiciones de Dios, y quienes se oponen buscan su propia condena. Esta idea de San Pablo (Rom. 13.1) se sostiene en forma dominante en la concepción politicosocial durante toda la Edad Media. Desde San Agustín y los padres de la Iglesia hasta los teólogos del medievo tardío no hay cambios importantes de opinión sobre el asunto. La cuestión de la legalidad y legitimidad del orden social no se podía plantear, de ningún modo, frente al oculto pero completo predominio de la interpretación cristiana del mundo y de las autoridades eclesiásticas, ya que el cuestionamiento del dominio feudal habría equivalido a un ataque contra la religión, frente al estrecho vínculo existente entre dominio y religión. La interpretación de las Escrituras de la revelación, en el sentido de la visión feudal de la sociedad, tuvo como resultado un beneficio suplementario de legitimación, el cual atribuyó a lo existente la fuerza del orden deseado por Dios.

Si el orden dependía por tanto de la voluntad de Dios, en la visión feudal del mundo se trataba de interpretar mejor a la sociedad existente para hacerla comprensible en su devenir. El orden estamentario y la concepción orgánica del Estado se convierten así en conceptos centrales en los que se puede detectar la visión medieval de sociedad y Estado.

Cuando durante la Edad Media se hace la comparación entre el funcionamiento del Estado y el organismo humano, encontramos en tal símil uno de esos modelos con cuyo auxilio se podía contemplar el complicado fenómeno del ámbito estatal y social. En vista de la evidente falta de una terminología apropiada, muy pronto se hizo hincapié en analogías y ejemplos que provenían del ámbito de lo orgánico cuando se trataba de definir el lugar del individuo al interior de una comunidad, en especial la relación entre gobierno y súbdito. Aunque las raíces de la concepción organológica se remontan arquetípicamente hasta la época indogermánica y se encuentran ya en la cultura griega en el siglo VI a.C., la comparación con el organismo asumió en la fábula romana de Menenio Agripa sobre el estómago y los miembros una forma inigualable, la cual, rebasando este espacio, puede pretender una validez casi intemporal. De este modo, el dominio siempre fue definido como natural y la caída de un poder firme se equiparaba con el aniquilamiento de la propia comunidad.

Según lo expresa Struve: "En un ambiente aún considerablemente marcado por el modelo arcaico de pensamiento, le tocó a la comparación con el organismo la tarea de definir el lugar y la función del individuo tanto para sí como para la relación con un todo superior, como quiera que haya sido creado. Por ello, se ha caracterizado con cierta justeza esta analogía como un 'impulso básico' del pensamiento medieval" (Struve, 1979: 148).

Vista en su función ideológica, la comparación con el organismo va mucho más allá de la asignación de un lugar al individuo en la sociedad, puesto que hace hincapié en la articulación jerárquica de la sociedad como necesidad natural, señalando también la función específica del individuo como históricamente sobredeterminada. El énfasis de la relación estructural entre cuerpo humano y Estado produce, además de una seductora claridad plástica, una visión de la que, una vez aceptada, no se puede escapar: "Así fue comprendida la vida politicosocial de hecho en su totalidad, la comunidad como 'forma de vida' fue concebida sin más, la comparación con el organismo es con ello más completa que todos los otros modelos equiparables de explicación. Por eso no es sorprendente que se le pueda encontrar, sin excepción, en las teorías medievales sobre el Estado y la sociedad" (Struve, 1979: 149).

Esta aparición universal de la concepción del Estado como órgano desde el siglo XII está de seguro relacionada con la gran plas-

ticidad de la comparación, puesto que las representaciones cambiantes de Estado y sociedad se pudieron expresar siempre en el marco de esta imagen. De ahí que sea válido, al reconocer su constancia, tomar en cuenta los cambios que sufrió, pues en ellos se expresan las representaciones cambiantes de Estado y sociedad que se hicieron necesarias en el marco de las condiciones socioeconómicas.

El estadio de desarrollo social y la diferenciación de estamentos fue, pues, un modelo para el uso de la comparación con el organismo, mientras que durante la Edad Media temprana no se evidenciaba la necesidad de tal concepción del Estado: "Mientras que la representación organológica del Estado sólo se puede documentar aisladamente en la Edad Media temprana, creciendo su difusión sólo en la segunda mitad del siglo XI, en tanto que en el siglo XII sólo está representada por Juan de Salisbury y los escritos influidos por él, la mayor parte de las fuentes disponibles pertenece a la época de los siglos XIII y XIV" (Struve, 1978: 292).

¿Cómo se representaban Estado y sociedad antes de ese periodo? ¿De qué imágenes se disponía entre los siglos IX y XI para explicar el funcionamiento de la sociedad? Duby ha tratado de caracterizar el sistema trifuncional de órdenes de la sociedad feudal en su libro *Las tres órdenes. La visión del mundo del feudalismo.* Se trata de una descripción y justificación de los estamentos fundamentales para el sistema social feudal, una teoría que se desarrolló entre los siglos IX y XI. Dos nombres se convierten en las figuras explicativas de la fundamentación ideológica de la división de clases en la formación social feudal: Gerardo de Cambray y Adalberto de Laon. Ellos están aún bastante alejados de la sutileza y el poder de convencimiento de la comparación con el organismo y construyen un sistema más bien basado en la postulación de la soberanía y la jerarquización de la sociedad feudal:

> Las disposiciones de la Divina Providencia han instituido distintos grados y diferentes órdenes —dice Gerardo de Cambray— para que, en tanto los súbditos estén dispuestos a complacer a los superiores, y los humildes premien con amor a los mejores, se constituya la unidad en la concordia, al igual que una fusión de la virilidad para que la administración de cada función individual sea realizada con honradez. La totalidad no podría existir si no estuviera conservada por el orden global de la diferencia (cit. por Duby, 1981: 59).

Así, después de que afirmara de esa manera la ley de la autoridad y la subordinación, Gerardo de Cambray puede considerar la diferenciación interna de la sociedad feudal y definir su funcionalidad. El orden del mundo entero se basa en la virilidad, la jerarquización gradual, en la complementariedad de las funciones. La armonía de la creación resulta de un intercambio jerárquico entre sometimiento recíproco y afecto condescendiente. Y un biógrafo que hizo notar el meollo del discurso de Gerardo, llega a la declaración central de este dignatario espiritual: "Ha demostrado que el género humano fue dividido en tres desde el principio del mundo. Los hombres de la oración, los campesinos y los guerreros... Brindó la prueba evidente de que todo receptor recíproco tiene una función mutua" (cit. por Duby, 1981: 67).

Las *Gesta episcoparum cameracensium* que Gerardo de Cambray hizo escribir en el año de 1024, refleja así dos momentos. En primer lugar evidencian una situación de desarrollo social en la que ya se había completado la división entre campesinos y guerreros y en la que ya se vislumbraban los distintos órdenes de la sociedad feudal; por otra parte, este escrito al mismo tiempo planteó un programa que no sólo postulaba la división de la sociedad en distintos *ordines*, sino que además definía su interrelación. En el periodo del *interregno* no se trataba solamente de definir la relación entre la clase feudal y el campesinado dependiente, sino también de regular las relaciones entre el poder espiritual y el secular para llegar a someter la anarquía interna. Con la consignación de tareas a los distintos estamentos se construiría la armonía interna de la cristiandad y se haría hincapié en la imprescindibilidad mutua de los *ordines* en la sociedad occidental.

El hecho de que los *oratores* puedan persistir en el "ocio sagrado" que su posición reclama, se debe tanto a los *pugnatores* que preservan la seguridad, como a los *agricultores* que producen alimentos para su cuerpo por medio de la "fatiga". Los campesinos defendidos por los guerreros tienen a su vez que agradecer la oración de los sacerdotes, porque reciben el perdón de Dios. Y en lo que se refiere a los guerreros, su sustento proviene de las contribuciones de los campesinos y de los impuestos que pagan los comerciantes; la intercesión que llevan a cabo los hombres de oración los limpia de los delitos en los que incurrieron con el uso de las armas. Los *pugnatores* necesitan de los *oratores* no sólo para que obliguen

al cielo a conseguir sus triunfos, sino también para que les proporcionen la redención por medio de la liturgia y los sacramentos. Adalberto de Laon ha acentuado aún más claramente que Gerardo de Cambray la trifuncionalidad de la sociedad en su poema *Carmen ad Robertun regem*. "La casa de Dios, que uno se imagina una, es triple. Unos rezan, otros luchan y otros más trabajan. Estos tres pertenecen a una unidad y no toleran estar separados." Y más adelante: "en la función de uno se basa el trabajo de los otros dos, cada uno ayuda a todos" (*Carmen*, V, cit. según Duby, 1981: 84).

Según Adalberto la relación entre los distintos estamentos también es funcional y se caracteriza por un sistema recíproco. La relación de los distintos estamentos entre sí aparece tanto en Adalberto como en Gerardo como una relación de intercambio. Los guerreros ponen su vida en juego por el bienestar común, por ello les corresponde legítimamente las rentas feudales que producen los campesinos. El clero preserva de males por medio de sus intercesiones y por ello recibe una parte del producto campesino excedente en la forma del diezmo. Mediante la representación de las relaciones entre los estamentos como un sistema de reciprocidad mutua se velan las relaciones de explotación de la sociedad feudal y se garantiza su legitimidad. Al respecto Godelier dice: "Para que se puedan construir en forma duradera relaciones de dominio y explotación al interior de las sociedades sin clases, esas relaciones deben ser representadas como intercambio, incluso como un intercambio de servicios. Sólo esto puede hacerlas aceptables y provocar un acuerdo pasivo o activo de los dominados" (Godelier, 1984: 210; Godelier, 1979: 18).

Éste es, pues, íntimamente, el servicio que Gerardo de Cambray y Adalberto de Laon prestan al Estado real y a la sociedad feudal en proceso de formación. La continuación del argumento de Godelier sobre la estructura social trifuncional aclara aún otro aspecto: "los servicios de los dominadores parecen tanto más importantes en cuanto que se refieren a la parte invisible del mundo, mientras que los servicios prestados por los dominados son tan triviales que se expresan en una forma material y visible" (Godelier, 1979: 19).

La forma real de explotación invierte esta relación. La Iglesia católica y el clero aparecen así como la instancia que conserva con vida a la sociedad mediante su interpretación, sus rezos y su función de intermediarios de Dios, mientras que el trabajo de los campesi-

nos nada más asegura la supervivencia de la sociedad. Así, la interpretación cristiana de la sociedad occidental se convirtió en la única y exclusiva forma de entender el mundo en la sociedad feudal. Gerardo y Adalberto son obispos y con el poder de la palabra definen programáticamente lo que es, lo que debe ser y lo que siempre existirá.

Sin embargo, ¿en qué consistieron los cambios sociales reales que posibilitaron la conceptualización de la sociedad estamentaria? En primer lugar, el *topos* de la sociedad de tres miembros fue formulado por Alfredo el Grande a fines del siglo IX en un comentario sobre la versión traducida al anglosajón de la *Consolatio philosophiae* de Boecio; Alfredo el Grande añadió el pasaje en cuestión al texto. Se trata aquí del retrato de un rey ideal, los tres estamentos de la sociedad son "instrumento y material" que el monarca necesita para ejercer su tarea "para bendición y bien del pueblo". Para una definición más precisa de los estamentos faltaba en todo caso que el proceso de diferenciación se consumara. Sin duda, éste estaba mucho más adelantado cuando Gerardo de Cambray y Adalberto de Laon diseñaron su sistema.

El norte de Francia, el corazón de la región influida por los Capetos, es al mismo tiempo el centro del naciente sistema feudal. Aquí avanzaron más los procesos de formación de los estamentos que en otras partes de Europa, desde aquí se exportó un sistema feudal centralizado a Inglaterra, y aquí precisamente está también la cuna de la apología de la sociedad y la monarquía feudales. Por primera vez, entre los siglos IX y XI, un estamento propio de guerreros profesionales se empezó a separar de la masa de la población campesina, por ello, el desarrollo en este respecto avanzó más en Francia que en otras partes de Europa. La entrada en escena de los *bellatores* refleja no sólo el surgimiento de una nueva nobleza, sino que también marca cambios decisivos en el campo de la conducción de la guerra, que son el fundamento del primado de la función político-mititar de la nueva nobleza. La denominación de *milites*, que se hizo habitual como designación del estamento militar, debe ser vista con el surgimiento de la caballería en el interior de la nobleza (Le Goff, 1983: 46).

La función que caracteriza al estamento espiritual es la oración y el ideal que está detrás del estamento espiritual es la vida de claustro, el ideal monástico. Esta imagen representa al estamento

espiritual, se da con frecuencia una identificación de espiritualidad y monasticismo antes de que el surgimiento de la ciudad y de las universidades haga nacer un nuevo tipo espiritual, el del clérigo, y antes de que la iniciativa pase a la espiritualidad secular a partir del siglo XII. El monarca pertenece en el esquema trimembre de la sociedad tanto a los *oratores* como a los *bellatores*. Como rey ungido, participa de cierta manera en la esencia y en los privilegios de la Iglesia y de la religión, además, sus relaciones con el estamento espiritual son ambiguas, pues él es, según la tradición carolingia, al mismo tiempo protector y protegido de la Iglesia.

Como jefe de los *bellatores*, el rey está en la primera línea de los comandantes supremos. En esta función está de todos modos ante la contradicción como rey "feudal", de tener un vínculo interno con la nobleza guerrera, mientras que como rey ungido está por fuera y por encima de sus nobles.

Mientras que, a pesar de todas las dificultades, ambos estamentos dominantes de la sociedad puedan dividirse fácilmente en función y volumen, esto no vale para el tercer estado de la sociedad. ¿Quiénes son, pues, estos *agricolas*, *rustici* o *laboratores* que aparecen una y otra vez en los textos medievales y en los que se basaba la reproducción material de la sociedad feudal?

Dejemos a Le Goff dar un respuesta preliminar a esta pregunta:

> En general, se parte del hecho de que estas palabras sirven para la designación del resto de la sociedad y que se refieren al conjunto de quienes labran la tierra, es decir, en esencia, a la masa de los campesinos. Esta interpretación se confirma por la relativa simplicidad de las condiciones de vida de los campesinos, como se puede observar en la mayor parte de la cristiandad desde el siglo X hasta el XII. De hecho, desde el siglo XII —ciertamente determinado por la doble influencia del desarrollo económico y social en la ciudad y el campo— el tercer estado abarca en general a todos los que trabajan en la agricultura, es decir, el ámbito que nosotros llamamos sector primario; precisamente por eso algunos autores de hoy tienden a dar este significado a la designación de *laboratores* (Le Goff, 1984a: 46-47).

Le Goff piensa, sin embargo, que el concepto de *laboratores* tenía un sentido más restringido para sus autores y en realidad sólo designaba una élite campesina que se formó en el curso del siglo

XI a consecuencia de una nueva roturación y de mejoras en la agricultura. En este contexto, la designación de *laboratores* se aplicaría sólo a una capa superior del campesinado, beneficiario de este crecimiento económico. En palabras del propio Le Goff:

> Es pues una élite económica la que está al frente del crecimiento económico de la cristiandad entre los siglos IX y XII, que da cuerpo al tercer estado del esquema trimembre. Este esquema, que representa a la sociedad acentuadamente reducida a lo más esencial, no abarca a todos sus grupos, sino sólo a aquellos que son dignos de representar sus valores básicos, es decir, su representación de los valores religiosos, militares y —una novedad en la cristiandad medieval— económicos. Así, la sociedad medieval sigue siendo considerada, culturalmente y por sus normas, como una sociedad aristocrática incluso en el campo del trabajo (Le Goff, 1984: 47-48).

Con la diferenciación interna de la sociedad feudal, que desde fines del siglo XI y durante todo el siglo XII se caracterizó por un rápido crecimiento de la cultura urbana, surgieron nuevas capas sociales que ya no cabían en el modelo trifuncional del orden feudal. Aun cuando este modelo tuviera también aplicación más tarde —incluso Carlos Loyseau lo describió a principios del siglo XVII en el *Traité des ordres et simples dignitez* como la estructura estamentaria por antonomasia del antiguo régimen— se necesitaban otras imágenes de la estructura social y del Estado, las que debían tomar en cuenta la cambiada realidad social.

El siglo XII es también la época en la cual la concepción organológica del Estado, de cierto modo ya conocida desde la Antigüedad, elaborada por Juan de Salisbury, ejerce una influencia sin parangón sobre la idea de Estado y sociedad. Los métodos de los gobernantes comenzaron a transformarse en el siglo XII y este desarrollo exigió una justificación teórica. De esta reflexión sobre el significado de la dominación de acuerdo con la relación entre príncipe y súbdito, destaca un auténtico tratado político, el *Policraticus*, que Juan de Salisbury terminara en 1159. La obra está dedicada a Tomás Becket, de quien Juan fuera secretario en la época en que era canciller del reino de Inglaterra y aún estaba en armonía con su rey Enrique II. En realidad, este ensayo se dirigió al rey a través de la persona del canciller, por lo que el libro de Juan se

convirtió en la continuación del *Espejo del príncipe*, en el que se expresaban los deberes del soberano y el andamiaje por medio del que se podía conservar el orden. Juan transfirió la metáfora corporal —la metáfora de Welahfrido Estrabón— de la Iglesia a la *res publica*, al Estado. En el *Policraticus* se expresó por primera vez sistemáticamente la ideología laica del poder y el orden social.

En una frase famosa y muy citada, Juan de Salisbury, siguiendo la *Institutio Traiani*, define la comunidad humana como un "cuerpo que, bendecido con el favor del regalo divino, es movido por la señal de la *aequitas suma* y conducido por la *ratio*" (Salisbury, 1965: 11-14). Según esto, Juan de Salisbury concibe al Estado como un cuerpo animado creado de acuerdo con el modelo de la naturaleza y de la estructura microcósmica del organismo humano, cuerpo que tiene cabeza y extremidades y está sometido en su conjunto a la dirección de la razón. En todo caso, la comparación del Estado con el cuerpo humano aparece más sistemática en su estructura y más detallada en el ordenamiento de los distintos estamentos e instituciones dentro de los órganos correspondientes, que en todos los modelos de Estado que precedieron al *Policraticus* (Kerner, 1977; Stürner, 1975: 119-131; Struve, 1978: 123-148).

Según esto, el soberano aparece en la cumbre de la comunidad y representa la cabeza del cuerpo del Estado. El consejo real toma el lugar del corazón, mientras que los jueces y directores de la administración provincial corresponden a los ojos, los oídos y la lengua del Estado. Los funcionarios del ejecutivo forman la mano desarmada y los soldados la mano armada del Estado. La administración financiera representa vientre y entrañas. Por último los campesinos y los trabajadores manuales que llevan y conservan el conjunto del Estado, son sus pies (Salisbury, 1965: 1-15). Sin embargo, así como el cuerpo humano está en general sometido a la rectoría del alma, el cuerpo del Estado está subordinado a los servidores de la religión, es decir, al clero (Salisbury, 1965: 14-22). Así pues, el poder clerical aparece en el organismo del Estado como alma que pretende un lugar superior frente al soberano terrenal. La jerarquía Dios-alma-cuerpo convierte a los príncipes en "servidores de los sacerdotes". La metáfora del cuerpo es útil en tanto que permite el análisis, si no de la sociedad, sí por lo menos de los mecanismos por medio de los cuales funciona el poder de los príncipes. La subordinación del Estado al poder clerical, deducida a partir de la

relación entre el alma y el cuerpo, corresponde plenamente al punto de vista de la Iglesia que se expresó en las publicaciones de los siglos XI y XII.

Pero la nueva visión del orden estatal no consiste en la subordinación antes descrita, ni en la comparación del Estado con un organismo vivo y el símil entre los estamentos y los miembros del cuerpo humano, sino más bien en la transferencia consecuente del pensamiento político de la estructura interna del cuerpo estatal y su manera de funcionar como un todo. De modo que: "Todos los miembros del Estado no sólo están en condición de afecto recíproco entre sí, de manera que cada órgano sea a su vez ejecutor de otro; son más bien dirigidos, en su contexto general, hacia el mejoramiento de la comunidad. Ciertamente, cada miembro tiene que realizar la función que le corresponde; pero ésta se refiere siempre al bien del cuerpo estatal en su conjunto" (Struve, 1978: 129).

En el *Policraticus,* la relación entre los miembros superiores e inferiores se caracteriza por una situación de armonía. A diferencia de la tradición medieval hasta ese momento, en la cual la armonía se refería a la relación entre *regnum* y *sacerdotium*, la armonía interior del cuerpo estatal se caracteriza con mayor precisión. De ahí que al rey le corresponda la tarea de cimentar esta situación de armonía y preocuparse por su conservación. Según esto, el bien del Estado consiste en la utilización recíproca de sus miembros —los inferiores en relación con los superiores y de éstos con los inferiores— por medio de la cual se atribuye desde luego una función directiva a los superiores. La comparación con el organismo sirve sobre todo para caracterizar las tareas de los estamentos y las instituciones del Estado contempladas en analogía con los órganos del cuerpo humano, así como para definir sus relaciones entre sí y con el conjunto. Por su parte, los estamentos se caracterizan por determinadas características específicas de su vocación, a las que corresponden en lo posible de manera perfecta. En cambio, al hombre individual le corresponde un significado dentro del Estado únicamente en tanto que está representado por un estamento o por un grupo profesional. Como la teoría de los tres órdenes de Adalberto de Laon, la concepción del Estado según Juan de Salisbury refleja una situación preindividual de la sociedad, situación en la que domina la identidad colectiva y en la que el principio de la identidad del yo, que se desarrolla en las ciudades, no ha llegado a ser usado.

En todo caso, en el *Policraticus* se acentúa un punto de vista relativamente nuevo, esto es, el de que todos los estamentos y grupos sociales tienen una función necesaria para el conjunto del Estado, función por medio de la cual los campesinos y los trabajadores manuales reciben un nuevo valor de posición en la sociedad, por lo que al menos su función es tomada en cuenta.

Como ya la había en Adalberto de Laon, en Juan de Salisbury hay la concepción de que la sociedad feudal medieval no podría existir si los campesinos y trabajadores manuales no crearan el fundamento para su existencia por medio de su trabajo.

Esa capa social que, aunque se encuentra fuera del sistema feudal, fue continuamente considerada y manejada como objeto de la historia, recibe en el marco del modelo organológico la función adjudicada a los pies que cargan al cuerpo humano (Salisbury, 1965: 14-19, 21-59).

Sin embargo, cuando Juan describe la función ínfima, toma en cuenta las cambiadas relaciones sociales que fueran provocadas por el desarrollo urbano. Con clarividencia, no se limita solamente a la agricultura, también le da un lugar a las "diversas maneras de elaborar la lana y las artes mecánicas que tienen que ver con la madera, el hierro, el bronce y cualquier otro metal" y añade aun los servicios auxiliares y las diferentes formas de ganar el pan (Salisbury, 1965: 21-59). Reconoce así que las categorías del trabajo se han hecho multiformes, y aunque no olvida a los campesinos, contempla sobre todo a la ciudad donde la diferenciación industrial se ha vuelto particularmente evidente. Por eso, el cuerpo que trata de describir ya no tiene dos pies ni tampoco ocho como un cangrejo: "sobrepasa al ciempiés el número de sus pies". Pero a pesar de este reconocimiento de la función reproductiva de la sociedad, la visión estática de la sociedad permanece también inalterada en Juan de Salisbury. Que cada persona del pueblo permanezca donde esté, conformándose con su suerte, era la idea evidente en su concepción estamentaria de la sociedad: "que cada quien se resigne con lo que tiene y con lo que hace, pues el lugar y el papel le es atribuido a cada uno, a los habitantes de las ciudades y a los de los suburbios, a los de las chozas y a los campesinos" (Salisbury, 1965: 59).

Lo que hablábamos en otro lugar acerca de que la jerarquía social en cierto modo se convierte, para el hombre de la sociedad feudal, en su segunda naturaleza, parece explícito en Juan de Salisbury,

cuando en cierta forma deduce la estructura social de la naturaleza y de la voluntad de Dios que se manifiesta en ella. Mientras que refiere expresamente la comparación del Estado con el organismo humano macrocósmico trascendente, deja reconocer también aquí los componentes cosmológicos en su organología estatal (Struve, 1978: 134).

Como microcosmos, copia reducida del universo, el cuerpo, todo él, tal y como el propio universo, refleja la voluntad de la naturaleza. En todo caso según esta concepción, la naturaleza va, como la mejor conductora, en pos de la mejor forma de vida, expresando así, directamente en su actuar, la voluntad de Dios. El ser supremo como creador de todas las criaturas, introdujo los fundamentos de su comportamiento y sólo él tiene la facultad, quizá mediante milagros, de intervenir transformando el curso normal del proceso natural. De esta manera es posible para Juan de Salisbury equiparar la sabiduría y la bondad de Dios con la naturaleza. El ente comunitario, cuyo orden se ajusta al modelo dado de la naturaleza, es decir, al del cuerpo humano, realiza de acuerdo con ello la voluntad divina.

> Cuando Juan continúa constatando que ese ente comunitario es movido por la *aequitas suprema*, aclara en lo fundamental una vez más, aunque de otro modo, su concordancia con la norma básica revelada en el cosmos, de que Dios quiere saber sometidas a todas las criaturas: la *aequitas* es la más pura expresión de la justicia eterna de Dios, es su ley para sus criaturas... Todas las leyes terrenales tienen significado y peso en tanto tomen como regla estas leyes divinas y observen las normas fundamentales y eternas deducidas de ellas. Quien desprecie esta *vivendi formula* abandona los fundamentos de vida asignados por Dios a los hombres y compromete al mismo tiempo la concordia de la sociedad. Al contrario, la *lex Dei*, en la que cada estamento recibe la parte de servicio que le corresponde, coloca a los hombres dentro de una unidad bien ordenada y duradera de carácter estático, que asegura la correspondencia de su vida con el orden eterno y divino, y asegura así su salvación (Stürner, 1979: 165).

En Juan de Salisbury, la relación entre la representación de la naturaleza y de la sociedad en el pensamiento medieval se expresa, con mucho, del modo más claro. En la interpretación feudal del mundo, la naturaleza funge como garantía de la desigualdad, el orden feudal de la sociedad proyectado en la naturaleza resulta en la

justificación de la jerarquía y de la estática del orden estamentario. Cuando cada miembro de la sociedad feudal cumple con las obligaciones y tareas de su estamento, se realiza el orden deseado por Dios, orden que le promete la satisfacción en este mundo, así como la felicidad eterna en el más allá.

La teoría social que Juan de Salisbury hace valer en el *Policraticus* sólo tenía significado, sin embargo, para el clero instruido y para los altos funcionarios de la corte; de hecho se expresaban en ella importantes puntos de vista para la conducción del Estado, pero la población promedio desconocía tales discusiones eruditas, aunque algunas de sus partes se abrieron paso hacia las capas sociales inferiores por mediación del clero. Pero en el discurso cotidiano se hacía uso de otras imágenes para afirmar el orden estamentario como parte inamovible de la visión del mundo.

Mientras más permitiera el orden social al menos ciertos canales de ascenso de un estamento a otro, más se conjuraba la estática de la sociedad estamentaria mediante prédicas ejemplares y en la literatura moral edificante. Las más de las veces, las posibilidades de cambio tampoco eran demasiado grandes, si bien la realidad social cambiante sacudió completamente al panorama de la jerarquía social con el ascenso de las ciudades. Sin embargo, también en la realidad citadina se aceptó pronto el esquema consagrado del orden estamentario feudal. Desde finales del siglo XIII aparecen en las ciudades ordenamientos de gremio y de regimiento que regulaban la vida en común y el campo de acción de los agremiados.

Debido a que se quería tener imágenes de las formas de aparición y las interrelaciones del ambiente, el juego de ajedrez llegó a ser visto como un retrato del orden social. El juego de ajedrez, que llegó a Occidente en la Edad Media temprana, probablemente por intermedio de los españoles, gozó en los siglos XII y XIII de una difusión cada vez mayor. El dominico noritaliano Jacobo Cessalis fundó hacia fines del siglo XIII con su espejo de costumbres, *De moribus et de officilis nobilium super ludo saccorum*, una nueva tendencia literaria, que pronto se difundió en toda Europa: el libro de ajedrez como revista de costumbres y estamentos, el juego como reflejo de las clases sociales (O. Borst, 1983: 55; Schwer, 1952: 45; A. Borst, 1973: 342-343).

La comparación de las figuras con los distintos miembros de la sociedad es común en todos estos tratados sobre el juego de ajedrez.

Todas se pueden mover sólo en una dirección determinada, estén en la tirada o no, pero todas se deben ceñir a determinadas reglas.

En Jacobo de Cessalis, cuya colección fue formada probablemente entre 1275 y 1300 a partir de prédicas y que fuera empleada continuamente por sus hermanos de orden, su obra está destinada totalmente a la adaptación de las piezas al orden estamentario. El alfil y la torre, que hasta entonces no representaban figuras, aparecen como gobernante y juez, es decir, como representantes de otros dos grupos estamentarios, junto al rey, la reina y los caballos; y la asignación de los *populares* a cada una de las profesiones burguesas se completa por primera vez. Caracterizados por los símbolos y distintivos de su estamento están unos junto a los otros el campesino, el artesano, el juez y el notario, el comerciante, los médicos y boticarios, los posaderos, los veladores, los prestidigitadores y los jugadores. A cada uno se le muestran sus obligaciones y errores y a los estamentos superiores se les recuerda la moral que su puesto requiere (Schwer, 1952: 46).

El librito del padre dominico Jacobo gozó de gran popularidad durante el siglo XIV en Alemania, gracias a las extensas adaptaciones de Conrado de Ammeshausen, Enrique de Beringen y del maestro Esteban.

La serie de pequeñas figuras de ajedrez fue, según la tierra del autor y los oficios allá predominantes, acortada o alargada, sin que cambiara la moraleja de los libros de ajedrez. Aunque los burgueses y los campesinos son de diferente categoría y especie, les es común la obligación de obediencia frente a la autoridad. La disposición misma del tablero de ajedrez y las reglas del juego confirman este orden basado en la voluntad de Dios porque es necesario para la sociedad. El estamento en que se nacía determinaba si se debía pasar la vida como dominante o como sirviente.

La historia de *Meier Helmbrecht* de Wernher de Gartenaere de las postrimerías del siglo XIII, es testimonio de que también en la Edad Media se intentó repetidamente resaltar, al menos individualmente, el orden estamentario.

El joven Helmbrecht, hijo de un campesino rico, le vuelve la espalda a la granja paterna para hacerse caballero. Como muestra de su riqueza, recogió su ondulada y larga cabellera en una cofia, símbolo de los estamentos superiores. Ya no quiere tener nada que ver con el trabajo corporal campesino. Como caballero salteador mar-

cha por campos y bosques con una banda de simpatizantes robando para su sustento, precisamente tal y como lo hacen también los otros caballeros, con la única diferencia de que él no es caballero. El destino de aquel que ha dejado su estamento de origen toma su curso, su grupo es golpeado y aniquilado y él logra salvarse mediante la presencia paterna. Pero el padre expulsa a quien ha ofendido su orgullo de campesino rico y lo deja a merced del campesinado vecino. Aquellos que son impotentes ante la explotación de los nobles se abalanzan sobre el joven Helmbrecht, que quería actuar como los caballeros, y lo cuelgan en un árbol sin olvidar decirle en su ejecución: "Pon ahora cuidado en tu cofia, Helmbrecht."

La cofia del principio del cuento, símbolo del usurpado orden de caballería, suma de la voluntad de ascenso y de la presunción del joven Helmbrecht, documenta al final el terrible resultado de esta insolencia, la venganza de la justicia divina en contra de quien ha intentado perturbar el orden.

En la moraleja, Wernher hace decir al viejo padre de Helmbrecht: "Porque nunca ha tenido éxito quien haya ofendido las leyes de su estamento. Por tu origen te corresponde estar tras el arado" (cit. por O. Borst, 1983:141-143).

Con ello, sin embargo, se reconoce la posibilidad de que, a fines del siglo XIII, haya habido ya un paso fluido entre los estamentos, de que era absolutamente posible ascender de campesino rico a caballero. En las partes más progresistas de Europa, el dinero ya había empezado a minar el orden estamentario, orden que en teoría parecía tan imperturbable.

III. LA CONSTITUCIÓN DE LA MODERNIDAD EN LA EDAD MEDIA

Subjetividad e individualidad en la filosofía medieval

Si damos por cierta la tesis de que la génesis del capitalismo y de los sistemas capitalistas está indisolublemente vinculada a la especificidad de las características del sistema feudal europeo, difícilmente habrá de causar asombro la tesis de que la constitución de la modernidad se gestó en el seno de la sociedad feudal del medievo. Lo que habrá de ocuparnos en el presente capítulo se relaciona con un interrogante que se planteó Max Weber en el prólogo de su *Compendio de ensayos sobre la sociología de las religiones* y que constituye el meollo de los esfuerzos científicos de toda su vida, a saber: "¿A qué concatenación de circunstancias se debe el hecho de que precisamente en Occidente y tan sólo allí surgieran fenómenos culturales que, sin embargo, según nos inclinamos a pensar, se ubican sobre una línea evolutiva de significado y validez universales?" (Weber, 1920: 1).

Es éste un planteamiento central si se trata de comprender el desarrollo particular del continente europeo, esa fuerza explosiva que culminó en la hegemonía mundial europea de los siglos XVIII y XIX. En lo sucesivo nos dedicaremos a ahondar en la cuestión de cuáles han sido las etapas de mediación a través de las cuales la modernidad se fue esbozando en el marco de la teología cristiana, pasando por circunstancias que a partir del siglo XV se secularizan, y que apenas a finales del siglo XVIII llegan a conceptualizarse. Esta hipótesis nos induce a apartarnos del camino que tomara Weber, para buscar los vestigios de la modernidad en una etapa mucho más temprana, a la vez que nuestro enfoque nos hace considerar la tesis del protestantismo tan sólo como una variante, y ni siquiera la más importante, para la constitución de la Edad Moderna.

Si queremos acercarnos a lo que sería constitutivo del concepto de la modernidad, es de capital importancia retomar a Hegel, quien

convirtió la experiencia de la modernidad en tema explícito de su filosofía:

> Hegel es el primero que erige en problema filosófico el proceso de desprendimiento de la modernidad de las sugestiones normativas del pasado, extrínsecas a ella. Es cierto que en el marco de una crítica de la tradición, que se apropia de las experiencias de la Reforma y del Renacimiento y reacciona ante los inicios de las ciencias naturales modernas, la filosofía de la Era Moderna, desde la escolástica tardía hasta Kant, manifiesta ya la conciencia de la modernidad. No obstante, es apenas a finales del siglo XVIII cuando el problema de la autoconciencia de la modernidad se agudiza a tal grado que Hegel puede llegar a percibir esta cuestión como problema filosófico, y aun más, como problema fundamental de su filosofía (Habermas, 1985: 26).

Sin embargo, para Hegel, el principio de esa nueva era es la subjetividad. A partir de ella explica tanto la superioridad del mundo moderno como también su propensión a las crisis. En la estructura de la autorreferencia radica para él la esencia de la Era Moderna, y a esa autorreferencia la llamó subjetividad. "El principio del nuevo mundo es la libertad de la subjetividad; que se les haga justicia a todas las facetas esenciales que existen en la totalidad espiritual, de modo que puedan desarrollarse" (Hegel, 1970a, t. 7: 439).

La época moderna se diferencia de todas las épocas anteriores en la libertad y el libre albedrío, que llega a convertirse en el principio de la organización constitutiva del universo. En palabras de Hegel: "Esta posibilidad de 'tener voluntad para...' constituye la gran diferencia entre el mundo moderno y el viejo" (Hegel, 1970a, t. 7: 449).

Las implicaciones inherentes al concepto de subjetividad de Hegel serían, por lo tanto, las siguientes: el reconocimiento del individualismo, esto es, del derecho que posee el individuo de hacer valer su singularidad y de realizarla dentro del ámbito de la ley. En segundo lugar, el derecho de someter las tradiciones al análisis crítico, o sea que lo existente tendrá que justificar su validez ante la razón como instancia verdadera. "El principio del mundo moderno exige que lo que todos hayan de reconocer, tenga que manifestarse ante ellos como algo que tiene derecho de ser" (Hegel, 1970a, t. 7: 485).

En tercer lugar, el reconocimiento de una autonomía de acción, es decir, la responsabilidad que el "yo" asume por todas sus acciones ante sí mismo, y sólo en segunda instancia ante la sociedad.

Rastrear estas cuestiones en la historia del pensamiento significa, al mismo tiempo, practicar la arqueología de la subjetividad con el fin de investigar las implicaciones inherentes a los primeros esbozos que se manifiestan en los diversos teólogos de la Edad Media. Pero, dado que nunca podemos estudiar el pensamiento aislándolo del desarrollo total de una sociedad, habrá que incorporar a la reflexión las determinantes socioeconómicas de este desarrollo, ante las cuales la teoría teológica reaccionó de manera productiva.

Compartimos con B. Nelson la tesis expuesta en sus ensayos sobre *El origen de la modernidad* con respecto a la importancia central que tuvo el siglo XII para el desarrollo posterior de Occidente. Nelson reflexiona de la siguiente manera: "¿Acaso los testimonios históricos no señalan que a partir del siglo XII la universalidad y la universalización adquieren una importancia creciente en todos los ámbitos y estructuras centrales y particularmente en áreas decisivas de la teología, la filosofía, el derecho y las ciencias?" (Nelson, 1977: VIII).

La universalidad de las normas y el origen del individuo son dos aspectos del mismo proceso, es decir, que la apelación a la razón resulta ser la instancia que vuelve a unir, dentro de una nueva unidad englobadora, a los individuos que se habían liberado del dictado de una identidad colectiva.

Es la instancia interna, es decir, la conciencia, la que se hace cargo de la vigilancia de las normas y ya no la mera tradición, que por otra parte, de por sí había sido mucho más particularista.

Un elemento crítico en este proceso consiste en el surgimiento de estructuras de interacción y comunicación que sugerían el retorno a lógicas universalizantes de decisión, tanto en los ámbitos teórico-intelectuales como en los campos prácticos, éticos y jurídicos. Como ya hemos visto, los principios relacionados con estos ámbitos descansaban sobre la misma base, es decir, la noción de la conciencia, que a partir del siglo XII dio pie al desarrollo de un conjunto homogéneo de doctrinas e instituciones que más tarde desempeñó un papel central en la vida y el pensamiento medieval de la Europa occidental: "La idea impresionante de un individuo que en todos los ámbitos del pensamiento y de la acción dependiera de su

propia conciencia fue el supuesto fundamental de esta estructura. Según ella, el individuo concreto tendría acceso a normas universales de la más alta generalidad" (Nelson, 1977: IX).

Hemos de aclarar una vez más nuestro proceder de manera programática: el concepto de individuo se origina al romperse la identidad colectiva —que había dirigido sin cuestionamiento alguno el destino de la sociedad— y la instancia de la razón se enfrenta a la autoridad de la tradición. El concepto de libertad se desarrolla a partir de esa confrontación y es, al mismo tiempo, el nombre que se da a la independencia de la clase social y el nombre moral para la independencia del individuo. La autonomía del individuo consistía en la capacidad de conducirse según normas escogidas por él mismo, las que trascendían el horizonte de la tradición.

> Esta autonomía se define concretamente a través de la negación histórica de la atadura de los individuos al sentido y a la continuidad de las circunstancias de vida feudales y a través de la experiencia formal de la *sibisufficiencia ex negativo* a partir de la propiedad privada o de la experiencia de la capacidad de cálculo individual que se puede comprobar como falsa o verdadera en situaciones objetivas de mercado (Lippe, 1975: 20).

El concepto del individuo, estrechamente vinculado con la idea de "identidad del yo", señala al mismo tiempo un proceso tanto de pérdida como de ganancia de libertad y comunicación; un proceso de desprendimiento de esta atadura a normas aún inconmovibles, hacia la exigencia de la toma de decisiones éticas que no se fundamentan más que en una identidad moralmente justificable. Al respecto comenta Horkheimer: "Si hablamos del individuo como una categoría histórica, no nos referimos solamente a la existencia espacial, temporal y sensorial de un miembro determinado del género humano, sino más allá de esto, al hecho de que él mismo perciba su propia individualidad como ser humano consciente, lo cual incluye el reconocimiento de la identidad" (Horkheimer, 1974: 124).

Pero para que haya una conciencia de la identidad, se requiere también que se disuelva la relación íntima entre el cosmos de la naturaleza y el cosmos social, y que se entienda la naturaleza como objeto, como la alteridad respecto de mí mismo que deberá trans-

formarse. Con esto, sin embargo, se vincula muy estrechamente el origen del individuo con el concepto del *homo faber*, que concibe la naturaleza como material de un proceso de transformación.

Así como la naturaleza se convierte en objeto, también ocurre con el resto de la sociedad. La esfera social se descompone para formar Estado y sociedad, y la sociedad burguesa se convierte en terreno de un egoísmo ilimitado del individuo, si bien se dice a este respecto que la "mano invisible" de la procuración de intereses particulares vuelve a reconstituir la armonía necesaria.

> El individualismo es el meollo mismo de la teoría y praxis del liberalismo burgués, que ve al progreso de la sociedad en la interacción automática de intereses divergentes en el mercado. El individuo sólo podía subsistir como ente social si perseguía sus intereses a largo plazo a expensas de las diversiones efímeras e inmediatas...
>
> El individuo burgués no necesariamente se veía en oposición a la colectividad, sino creía —o era enseñado a creer— que pertenecía a una sociedad que podía alcanzar el máximo grado de armonía solamente a través de la competencia irrestricta de intereses individuales (Horkheimer, 1974: 133).

La escisión última que caracteriza el origen del individuo es la que se da entre la esfera interna y la externa. El "yo", que se vuelve objeto de una autorreflexión, desarrolla un modelo efectivo de control de sus instintos, a fin de abrirse camino en el mundo exterior. Frente a la libertad de los instintos de la Edad Media, que sólo estaba sujeta a restricciones por coerciones o poderes exteriores, en el creciente entramado de interdependencias fue surgiendo la necesidad de un autocontrol carente de pasiones. A través de este proceso, las coerciones externas se convierten en autocoerciones, y esto es lo que constituye el carácter social del "proceso de civilización", según lo ha descrito magistralmente Norbert Elias.

Esta internalización, que convierte las coerciones externas en autocoerciones, se logró mediante la construcción de estructuras de superego cada vez más rígidas (Elias, 1979, t. II: 390-400).

Ahora bien, es a este aparato de autocontrol del hombre, condicionado en el transcurso del proceso civilizatorio, al que se debe, según Elias, la imagen del individuo como un ente totalmente libre e independiente, en el sentido de una "personalidad constituida en

sí, congruente", que "internamente" depende por completo de sí misma. En la filosofía clásica, esta figura aparece en el escenario como el sujeto de la teoría del conocimiento. En este papel, el del *homo philosophicus*, el individuo obtiene conocimientos del mundo "exterior a él" sólo por su propia fuerza (Elias, 1978, t. I: XLVII).

Los procesos de separación de naturaleza y sociedad y de la formación del yo como un ente propio, que siempre serán, al mismo tiempo, procesos de reflexión que culminan en la tematización del hombre por sí mismo, no transcurren de manera homogénea a lo largo de la Edad Media. En lo sucesivo se tratará de mostrar los nexos específicos entre estos desarrollos, tarea para la cual resulta ilustrativa la siguiente consideración de Guttandin:

> Es por ello que la génesis del sujeto no es idéntica a la historia respectiva, como por ejemplo, la de la individualización del hombre, la secularización de la vida, la liberación de vínculos de dependencia personal, la conceptualización, basada en coerciones, de un "yo interno" en oposición al mundo externo, la formación de una identidad individual interna o el dominio técnico de la naturaleza, sino que es la historia de la concatenación específica de todos estos aspectos (Guttandin, 1980: XIV).

Economía natural, autarquía y tradición en la primera fase del pensamiento medieval

El periodo de la baja Edad Media, que se inicia después de la gran invasión de los bárbaros, es decir, entre los siglos V y VI, y que duró aproximadamente hasta el siglo XI, se caracterizó por el predominio del ámbito rural, la concentración de la vida en unidades pequeñas, autosuficientes y fácilmente controlables como villas feudales, señoríos, monasterios y restos de viejos asentamientos romanos. Las vías de comunicación que habían existido en el imperio romano estaban en ruinas y así el intercambio de bienes y la circulación monetaria estaban sumamente restringidas (Vilar, 1960).

La única institución capaz de salvar la herencia de la Antigüedad durante la Edad Media, fue el monasterio que resguardaba los bienes culturales en las enormes bibliotecas que fueron creándose en todos esos recintos:

> A diferencia de todo lo que pueda decirse en otras partes sobre influencias "culturales", la apropiación de la herencia de la Antigüedad por parte de los pueblos germánicos del norte tuvo el carácter de un rescate del olvido. De no haberse dado esa apropiación, buena parte de los logros y hallazgos del mundo antiguo simplemente hubiera desaparecido a consecuencia del devenir de la historia (Pieper, 1986: 33).

La separación de Casiodoro de la corte real gótica de Ravena, y su reclusión en el monasterio Vivarium de la Italia meridional, marcaron simbólicamente el inicio de la cultura medieval en un sentido doble. Por un lado, la cultura mundana de la Antigüedad, de la cual Casiodoro podría considerarse como el último representante, desapareció tras los muros de un claustro medieval, pero al mismo tiempo, los monasterios se convirtieron en el último refugio de un espíritu cuyos exponentes ya no encontraban seguridad ni espacio en el ámbito profano, después de la ejecución del neoplatónico Boecio y de la clausura de la academia platónica en Atenas. Al llevar Casiodoro su biblioteca, que abarcaba casi toda la literatura grecorromana, al monasterio, y al fundar la costumbre monacal de traducir y copiar los textos clásicos, aseguró la conservación de la literatura y la cultura antiguas mediante esa labor preservadora de los monasterios (Münkler, 1984: 62; Pieper, 1986: 39).

De este modo, el monasterio se convirtió en el sitio donde las líneas de la tradición que median entre la Antigüedad y la Edad Media se volvieron a enlazar de una nueva manera: el lugar de la síntesis entre devoción cristiana y cultura antigua.

La huida que emprende Guillermo de Ockham de un monasterio franciscano, aproximadamente ochocientos años más tarde, para asentarse en la corte imperial alemana, recorriendo así una ruta inversa a la que realizó Casiodoro al principio de la época (Pieper, 1986: 140), marcó, en cambio, el final del pensamiento medieval. El hincapié que hace en la voluntad divina en detrimento de la razón y en la omnipotencia divina frente a la naturaleza, rompe las síntesis que habían tenido vigencia hasta entonces en la Edad Media.

Si a principios de la Edad Media, el convento fue la única sede de la cultura, al final de esa época resultó incapaz de comprender el mundo nuevo y tuvo que ceder a las universidades y academias su posición central en la vida intelectual.

Precisamente aquello que había constituido la fortaleza del mundo monacal durante la baja Edad Media se convirtió, siglos más tarde, en una atadura insuperable. Pero, ¿cuáles han sido los momentos decisivos que vincularon la vida de la primera fase del sistema feudal con la estructura monacal? ¿Cuál es el pensador que expresa mejor el sentido de temporalidad e historicidad del hombre de principios del medievo?

Con el derrumbe de la civilización de la Antigüedad se hundió también un sistema económico que había dominado toda el área del Mediterráneo. El comercio entre los diferentes centros no implicaba solamente un intercambio de productos, sino también de logros culturales, y originó durante la Antigüedad un espíritu abierto al arte, a la literatura y la filosofía entre los estratos dominantes.

El tiempo que siguió a la invasión de los bárbaros, sin embargo, marcó un nuevo inicio que partió de un nivel cultural y tecnológico mucho más bajo del que habían alcanzado los centros más desarrollados de la Antigüedad. El intercambio entre las regiones conocidas del mundo se había reducido al mínimo, la producción de todos los satisfactores esenciales para vivir en un área próxima era una exigencia del momento. Y esa necesidad perentoria se reflejó en los ideales que predominaban en la baja Edad Media. El ideal de la autarquía, la autosuficiencia, la recuperación de la tradición fueron los valores que ofrecían seguridad en tiempos inseguros. La villa señorial, el convento, los restos de algunos asentamientos romanos, transformados en sedes episcopales y centros administrativos, fueron los principales semilleros de la vida entre los siglos VIII a XI. El tiempo parecía detenerse, la relación con la naturaleza se volvió estática, durante un largo periodo prácticamente no hubo avances en la tecnología, y cualquier catástrofe natural hacía peligrar el precario equilibrio de la vida humana.

Todo lo necesario se tenía que producir dentro de los estrechos límites de las villas señoriales o de los conventos; cualquier dependencia del exterior parecía implicar debilidad. La villa señorial y el convento constituían pequeños mundos por sí mismos, en los que se desarrollaba la vida humana. La necesidad de la autarquía y el ideal de una vida retirada y piadosa se reflejaba también en las reglas monásticas de San Benito:

> De ser posible —exigen las mismas— el convento debe estar dispuesto de tal manera que todo lo necesario, es decir, agua, molinos, huertos y talleres para las diversas labores artesanas, se encuentre dentro de los muros conventuales. De este modo, los monjes no tendrán que recorrer el mundo exterior, lo que de ninguna manera resulta beneficioso para el bien de sus almas (Balthasar, 1948: 167).

El monasterio debía ser independiente del entorno si habría de cumplir con su ideal espiritual y constituir al mismo tiempo un centro económico de la región, que a través de su función de dominio estructuraba el mundo exterior. Este enclaustramiento frente al exterior permitía producir al interior de los muros conventuales una realidad propia. Al cerrársele la puerta al mundo exterior, se daba la posibilidad de estructurar en el interior una vida conventual que pudiera controlarse sin tomar en cuenta efectos externos, sobre los que es difícil influir.

Por otra parte, fuera del monasterio la vida no se desarrolló en una tierra de nadie, socialmente hablando, sino en una sociedad en la que adquirían creciente peso las estructuras de dependencia feudal.

Aun cuando en los inicios los conventos aparentemente estuvieron abiertos a todos los estratos sociales, incluyendo a los siervos, en los siglos posteriores comenzaron a cerrarse cada vez más en el aspecto social. Especialmente los conventos importantes durante el medievo estuvieron ocupados preponderante, si no es que exclusivamente, por miembros de la nobleza (Goetz, 1986: 95).

La estructura jerárquica que caracterizaba la sociedad feudal también regía en los aspectos internos de la vida monástica. Cada monje tenía un lugar específico en su comunidad monacal que se determinaba al momento de su ingreso al convento, aun cuando el rango podía cambiar en función del prestigio general y de la vida que llevara. En este sentido, especial importancia tenía el deber de obediencia frente a los superiores.

El abad —término arameo que significa padre— debía desempeñar, según Benito, el papel de padre de la familia monástica, una posición que incluía diversas funciones: por un lado, era el representante de Cristo en el convento, padre espiritual de los monjes y maestro, pero también *pater familias* dentro de la tradición antigua, con todas las atribuciones de dominio propias de ese papel. Al respecto Goetz comenta:

> En conjunto, Benito creó una imagen del abad que ubicaba al prior del convento muy por encima de los monjes y sentó las bases para una posición cuasi principesca del abad medieval, que rebasaba ampliamente la función de jefe de un convento, más aún si tenía varios monasterios a su cargo. En tiempos de los emperadores francos, los abades a menudo eran al mismo tiempo obispos, a veces legos, pero en todo caso, nobles. De esta manera, el abad, que vivía en su propia casa, se hallaba en cierto modo fuera del convento, ocupando en realidad una posición más bien política: se convertía en instrumento o al menos en eslabón para vincular el convento con la política y con el mundo (Goetz, 1986: 96).

Este pensamiento monástico lo evoca Umberto Eco en su novela *El nombre de la rosa*, cuando el hermano Jorge, representante de la tradición y del horizonte cerrado del saber, predica contra los innovadores:

> En esta comunidad... serpentea desde hace mucho el áspid del orgullo. Pero ¿qué orgullo? ¿El orgullo del poder, en un monasterio aislado del mundo? Sin duda que no. ¿El orgullo de la riqueza? Hermanos míos, antes de que resonaran en el mundo conocido los ecos de las largas querellas sobre la pobreza y la posesión, desde la época de nuestro fundador, incluso habiéndolo tenido todo, no hemos tenido nada, porque nuestra única riqueza verdadera siempre ha sido la observancia de la regla, la oración y el trabajo. Pero de nuestro trabajo, del trabajo de nuestra orden y en particular del trabajo de este monasterio, es parte, incluso esencial, el estudio y la custodia del saber. La custodia, digo, no la búsqueda, porque lo propio del saber, cosa divina, es el estar completo y fijado desde el comienzo en la perfección del verbo que se expresa a sí mismo. La custodia, digo, no la búsqueda, porque lo propio del saber, cosa humana, es el haber sido fijado y completado en los siglos que se sucedieron entre la predicación de los profetas y la interpretación de los padres de la Iglesia. No hay progreso, no hay revolución de las épocas en las vicisitudes del saber, sino, a lo sumo, permanente y sublime recapitulación. La historia humana marcha con movimiento incontenible desde la creación, a través de la redención, hacia el retorno de Cristo triunfante, que aparecerá rodeado de un nimbo, para juzgar a vivos y a muertos. Pero el saber divino y humano no sigue este curso: firme como una roca inconmovible, nos permite, cuando somos capaces de escuchar su voz con humildad, seguir, y predecir, ese curso, pero sin que éste haga mella en él. Yo

> soy el que es, dijo el Dios de los hebreos. Yo soy el camino, la verdad y la vida, dijo Nuestro Señor. Pues bien, el saber no es otra cosa que el atónito comentario de esas dos verdades. Todo lo demás que se ha dicho fue proferido por los profetas, los evangelistas, los padres y los doctores para iluminar esas dos sentencias. Y a veces algún comentario pertinente se encuentra incluso en los paganos, que no las conocían, y cuyas palabras han sido retomadas por la tradición cristiana. Pero aparte de eso no hay nada más que decir. Sí, en cambio, que meditar una y otra vez, que glosar, que conservar. Ésta, y no otra, era y debería ser la misión de nuestra abadía, de su espléndida biblioteca (Eco, 1982: 509-510).

En este sermón, sin embargo, se manifiesta al mismo tiempo el pensamiento determinante y omnipresente de la baja Edad Media y del periodo del dominio monástico: el pensamiento de San Agustín. Como dice Knowles en su obra sobre el pensamiento medieval: "San Agustín —y esto ya es parte del consenso general— tuvo mayor influencia en la historia del dogma y en el pensamiento y sentimiento religioso de la cristiandad occidental que cualquier otro autor cristiano" (Knowles, 1962: 32).

Este padre de la Iglesia, quien fuera obispo en África septentrional en el siglo IV, logró satisfacer, como ningún otro pensador, las necesidades de la sociedad feudal temprana, al destacar la importancia de la tradición, la supremacía de la fe sobre la razón y la preponderancia del mundo sobrenatural frente al sensorial. Estructuralmente, su interpretación de la enseñanza cristiana tuvo que convertirse en la doctrina óptima para la glorificación del ideal monástico, ya que las órdenes monacales se consideraban una capa social que encarnaba, ya en este mundo, los valores celestiales y que observaba una forma de vida apartada de lo terrenal. El hecho de que San Agustín se haya convertido, para el pensamiento de la alta Edad Media, en padre de la Iglesia y con esto, en una de las autoridades por antonomasia, se debe, según Knowles, a la posición que ocupaba en el mundo antiguo en momentos de su disolución, y a la amplia difusión de sus obras, que pudieron salvarse para continuar vigentes durante el periodo de la baja Edad Media (Knowles, 1962: 33). Sin embargo, nos parece que esta explicación se quedaría corta si la viésemos como exclusiva. Es demasiado evidente que su pensamiento guarda extraordinaria correspondencia con una etapa del desarrollo de la humanidad en que la natura-

leza era en extremo poderosa y no podía dominarse por la voluntad humana; un periodo en el que los esfuerzos de la razón se antojaban irracionales y en el cual la satisfacción inmediata de las necesidades a través de la economía natural tenía importancia básica

> La profunda transformación de la filosofía cristiana en el siglo XIII, la transición del agustinismo al tomismo, se suele explicar con la traducción de los escritos de Aristóteles y su penetración en Europa, y con la influencia que éstos ejercieron sobre los pensadores cristianos. Esta explicación nos parece insuficiente, ya que ni especifica por qué esos escritos fueron traducidos precisamente en aquel tiempo, ni por qué, pese a algunas resistencias iniciales, adquirieron tan rápidamente semejante influencia sobre la filosofía cristiana.
>
> Las cosas, sin embargo, se aclaran si tomamos en cuenta las profundas transformaciones sociales que se operaron en Europa entre los siglos XII y XIII. Sus rasgos principales consisten en el desarrollo de las ciudades, de un sector —aún relativamente reducido— de economía monetaria y del poder de los monarcas. El agustinismo fue una filosofía totalmente adaptada a la economía natural, en la que no había ningún poder central ni división alguna entre el poder secular y el eclesiástico. El crecimiento de las ciudades y el fortalecimiento del poder central hicieron que esta filosofía fuera totalmente inadecuada a la realidad vivida. Surgió así la necesidad de un pensamiento que diera su lugar —limitado pero real— al poder terrenal, a la vida mundana e, implícitamente, a la razón (Goldmann, 1971: 81-82).

Si bien desde comienzos del siglo XII, a raíz de las transformaciones descritas por Goldmann, el agustinismo comenzó a caer en la obsolescencia, la teología agustiniana no obstante dominó el pensamiento cristiano durante siglos y siguió marcando pautas, aun más tarde, para muchas órdenes monásticas y otros sectores de la Iglesia cristiana.

El punto fuerte de San Agustín radicaba esencialmente en que utilizó el neoplatonismo de Plotino para aplicarlo a la doctrina cristiana. En oposición a la Antigüedad, con su concepto cíclico de la historia, Agustín afirmaba que una historia que se repitiese cíclicamente no tendría sentido. Sólo dentro de la concepción cristiana del universo se le podía atribuir un sentido a la historia, al considerarla como un camino que conduce hacia una meta final donde se encontraría la salvación cristiana. Para el hombre de la Antigüedad

tardía, la supremacía del pensamiento cristiano sobre la visión universal de la Antigüedad consistía en que la doctrina cristiana ofrecía un camino de salvación para su destino individual. Ya el pensador Lactancio había observado que la escasa resistencia del pensamiento de la Antigüedad ante la penetración del cristianismo se debía a la separación de filosofía y religión: ante el análisis filosófico, los cultos paganos resultaban absurdos, mientras que a su vez la filosofía no ofrecía ninguna respuesta a los anhelos religiosos del hombre (Pépin, 1973a: 78).

Al hacer aparecer la historia de los destinos del hombre como si estuviera determinada por la *divina providencia*, se le despojaba del carácter extraño y se le atribuía un sentido dentro del horizonte interpretativo cristiano. A la imagen de una historia cíclica, San Agustín opuso la finalidad de la salvación; a la teoría cósmica de la eternidad e inmutabilidad del universo propia de la Antigüedad, contrapuso la creación *ex nihilo*: "Tampoco has creado el universo dentro del universo, puesto que antes de que se originara y antes de estar, no hubo nada donde hubiese podido originarse" (San Agustín, 1967, XI-5: 325.)

Con este pensamiento se propinó un golpe decisivo a la cosmovisión de la Antigüedad, puesto que si mundo y tiempo habían sido creados de la nada, quedaban desprovistos de toda existencia y valor propios. Dado que el universo fue creado por Dios, este universo no tenía un valor en sí mismo, y no podía deducirse la verdad a partir de su transcurrir. La verdad existe, según San Agustín, tan sólo en el orden de lo eterno, invariable y necesario, es decir, en Dios. Los atributos que anteriormente se habían adjudicado al cosmos, a partir de entonces sólo pertenecían a Dios. En la teología de San Agustín, la verdad se presentaba como algo que surge de la iluminación; el hombre era objeto de esa verdad, pero no tenía, por sí mismo, ninguna influencia sobre su búsqueda y generación. Dios era el sujeto de toda actividad; el hombre, sólo receptor pasivo. Desprotegidos como estaban, expuestos a los fenómenos naturales, los hombres eran tan sólo objetos de los designios impredecibles de Dios.

El neoplatonismo de Plotino había radicalizado el idealismo de Platón, declarando que la materia era caos y elevando el orden del espíritu al rango de principio único. El universo se veía como realización fallida de un modelo ideal y el cuerpo aparecía como la

cárcel del alma. Sólo si se liberaba la idea de la materia y el alma del cuerpo, parecía posible que se reconstituyese el orden espiritual original. La materia, que en el neoplatonismo se definió como el no-ser del bien, aparecía como la base real de todo mal.

La dicotomía entre el mundo visible, convertido en asiento del mal, y el orden extrasensorial, considerado como quintaesencia del bien, marcaría toda la interpretación teológica del universo de San Agustín. Si Nietzsche dijo que el cristianismo había elevado a rango de principio máximo la doctrina de un mundo escindido en dos, esto se aplica particularmente al pensamiento de San Agustín.

Pero esta desvalorización del universo, que predica el desprecio hacia la vida terrenal, justificaba al máximo el ideal del monje, la vida monacal:

> Esta visión del mundo se basaba en un teocentrismo absoluto: dado que Dios representaba el bien supremo, sería una insensatez afanarse por los bienes terrenales, los cuales son ilusorios y conllevan, además, el peligro del pecado.
>
> Al destacar únicamente el abismo que mediaba entre Dios y la creación, el ideal monacal devaluaba al mundo terrenal en su escala de valores, sin cuestionarse acerca de su esencia y su significado propio (Vauchez, 1985: 42).

Ante la expectativa del juicio final que, según se creía, podía sobrevenir en cualquier momento antes del año 1000, el temor del fin de los tiempos no sólo dominaba la vida conventual, sino la de todos los hombres. Pero el temor de los cristianos no solamente se relacionaba con la consumación del milenio de la pasión de Cristo, sino que tenía sus raíces, además, en la vida cotidiana de la época, caracterizada por epidemias, hambrunas y anarquía social. Consejas de monstruos, apariciones celestes y otros presagios siniestros llenan las crónicas de aquellos tiempos. El monje Roul Claber de Borgoña refirió en su crónica que el diablo se le había aparecido en tres ocasiones (Le Goff, 1981: 134).

Por lo tanto, no era de extrañarse que el mundo se contemplara no como sitio de salvación y esperanza, sino como lo opuesto al orden divino.

Si en el pensamiento medieval le correspondía un lugar central a la cuestión de la teodicea, es decir la justificación de Dios ante los males por él creados en el mundo, la respuesta de San Agustín

también representaba una posición clave. Ante la pregunta sobre el mal en el mundo, San Agustín aducía el libre albedrío del hombre. Al utilizar Adán la libertad que le había otorgado Dios en contra del Creador, manchó a toda la humanidad, de modo que a partir de entonces ésta sólo podía salvarse por la acción redentora de Cristo (Leff, 1958: 44).

De este modo, en el intento de explicación de San Agustín, el pecado original pasó a ocupar el lugar que había tenido el demiurgo en el maniqueísmo gnóstico, atribuyéndose al hombre la responsabilidad exclusiva por todo el mal. La salvación no sería posible por el propio esfuerzo, sino únicamente por la gracia divina y ésta no se podía obtener por la fuerza del hombre. Según Münkler: "En esta devaluación radical del hombre, del universo y de la historia reside el rasgo fundamental del pensamiento de San Agustín, que por cerca de mil años marcó en gran parte la cultura de la Edad Media" (Münkler, 1984: 73).

Lo que sigue puede resumir en una frase breve la intención que orientaba toda la filosofía de San Agustín: "Dios y el alma son los que deseo conocer y nada más. *Deum et animam scire cupio. Nihilen plus? Nihil omnio*" (*Soliloquia* I 2, 7 PL 32, 872, cit. por Flasch, 1980: 70).

El conocimiento es, en la filosofía de San Agustín, siempre un don de Dios; tan sólo la fe puede llevarnos al saber, y no a la inversa. *Nisi crederitis, no intelligetis* (si no creyéreis, no comprenderíais). Este hacer hincapié de la doctrina de San Agustín en el elemento no racional la diferencia de los esfuerzos posteriores de la filosofía escolástica, que creía tener que encontrar pruebas racionales de la existencia de Dios. En la doctrina de San Agustín aún no se plantea la cuestión de argumentos de prueba racionales; se exige la fe ciega, porque la razón aún no reclamaba sus derechos.

El rechazo del mundo encuentra su correspondencia en otros pasajes de la teología del padre de la Iglesia, en los cuales condena la curiosidad respecto de los fenómenos naturales. Si Dios es el alma, el centro de todo afán humano, el estudio de la naturaleza y de sus fenómenos sólo podrán describirse como soberbia humana. En su libro sobre *La legitimidad de la Era Moderna*, Blumenberg le puso al capítulo dedicado a San Agustín el título de "La inclusión de la curiosidad en el catálogo de los vicios". Blumenberg comenta: "El mundo de San Agustín no es llenador sino tentador y la *cu-*

riositas es un 'intento', en un profundo doble sentido donde el intentar (conocer) aquello que se nos resiste, que es insólito, equivale al mismo tiempo a caer en tentación" (Blumenberg, 1973: 107).

El afán de saber del hombre no aparece como atributo de lo natural, sino como consecuencia de la humanidad que por el pecado original se desprendió de su naturaleza original.

La dicotomía irreconciliable entre mundo terrenal y orden eterno se refleja en la condena que San Agustín profiere contra la curiosidad:

> Hay hombres —escribe San Agustín— que abandonan toda virtud y en desconocimiento de la esencia de Dios y de la majestuosidad de una naturaleza inmutable, creen realizar algo importante al investigar con curiosidad y atención extremas toda la masa de cuerpos que nosotros llamamos "mundo". Y de ahí nace tal soberbia, que ellos se sienten transportados al mismo cielo, del que tanto se ocupan (San Agustín, *De moribus ecclesiae et de moribus Manichaeorum*, I, 38, cit. por Blumenberg, 1973: 111).

Los enigmas de la naturaleza, hacia los cuales se dirige la curiosidad humana, según San Agustín no pueden constituir una aportación para afrontar la vida, desde el punto de vista utilitario, ni tienen relación alguna con el conocimiento del hombre por sí mismo. Lo que no era evidente, tampoco debía investigarse, puesto que no era de suponer que Dios quisiera dar a conocer al hombre más de lo que éste requería para su salvación.

Ante el conflicto entre el devenir regular de la naturaleza y el acto soberano de intervención divina en ese proceso, San Agustín subraya la voluntariedad de Dios: "Agustín cree reconocer el sentido de la intervención violenta en los procesos regulares de la naturaleza en que ésta doblega y frustra la pretensión arrogante de conocer con exactitud científica las leyes de la naturaleza y de anticipar con su ayuda los acontecimientos" (Blumenberg, 1973: 118).

Pero con esto se priva a la naturaleza de la posibilidad de servir, gracias a la confiabilidad de sus leyes, como condición de la autoafirmación humana:

> La naturaleza no convalida como la última instancia y quintaesencia de confiabilidades en que pudiera sustentarse la relación del hombre con la realidad.

...Que el conocimiento científico le obliga a escribir sus leyes a la naturaleza, esta manifestación triunfante del resultado de la física moderna la barruntaba San Agustín como pretensión secreta de la curiosidad teórica y esencia de su abyección.

Pretende que en los fenómenos extraordinarios de la naturaleza se perciba ante todo la advertencia de que aun la más precisa observación de la regularidad de los fenómenos no debía inducir a la conclusión de que Dios tuviera que atenerse a esas reglas y no pudiera generar un estado de cosas totalmente diferente del que parecían sugerir esas leyes (Blumenberg, 1973: 119).

La concepción que movió a San Agustín a juzgar la investigación de los fenómenos naturales como vicio de la *curiositas*, se refleja también en su posición ante la historia. Para San Agustín, lo que importa no es la comprensión del proceso histórico real, sino exclusivamente la meta de ese proceso, la cual, sin embargo, significa la anulación de la historia. La historia universal se convierte, según San Agustín, en historia de la salvación, pero a cambio de que solamente la salvación revista importancia, mas no el desarrollo interno.

El único sentido de la historia que reconoce San Agustín es un sentido que no se desarrolla dentro de la misma, sino que se le presenta desde fuera. Es el final definitivo de la historia con el triunfo de la *civitas Dei* sobre la *civitas terrena*.

La historia no es más que el lapso vacío que media entre creación y pecado original, por un lado, y la salvación final por el otro. Los puntos que destacan en esta concepción de la historia son datos teológicos, no históricos. Todas las experiencias históricas que se encuentran entre estos dos polos, según esta teoría, no tienen interés propio. La historia no es más que el terreno sobre el cual se lleva a cabo la lucha perenne entre el bien y el mal, una lucha entre elegidos y condenados que se constituyen en el reino de Dios o en la *civitas terrena*:

Hay, por consiguiente, dos estados, *civitates*, el de los malos y el de los santos, que perduran desde los orígenes del género humano hasta el fin del mundo. Ahora están confundidos en los cuerpos, pero separados por la orientación de las voluntades. En el día del Juicio también se separarán por los cuerpos. Porque todos los hombres que aman la soberbia y el poder terrenal con vana arrogancia y pompa

> pretensiosa, y todos los espíritus que aman tal cosa y buscan su honor en el sojuzgamiento de los hombres, están todos encadenados en una sola comunidad, *simul una societate devincti sunt*. Es cierto que muchas veces luchan unos contra otros por lograr esas cosas. Pero por el mismo peso de su apetencia se precipitarán en el mismo abismo. Los une la similitud de su forma de vida y de sus méritos. Y en el otro lado formarán una comunidad, *societas*, todos los hombres y los espíritus que con humildad buscan el honor de Dios y no el suyo propio, y le siguen con devoción" (*De catechizandi rudibus*, PL 40: 333, cit. por Flasch, 1980: 383-384).

La pertenencia de los hombres a una u otra *civitas* se determina según la elección de su meta final en la vida. Unos aman las cosas temporales, a éstos se les impondrá la ley temporal. Otros aman las cosas eternas, ellos se someten a sí mismos a la ley eterna. Sólo hay esta dicotomía: o vive el hombre de acuerdo con la ley de Dios, o se busca a sí mismo. Si en el escrito sobre "La religión verdadera" todavía figuraba el libre albedrío como la instancia que determinaba la pertenencia a una de esas comunidades, en *De Civitate Dei* tan sólo quedaba la predestinación divina que dividía el mundo entre redimidos y condenados. Después de haber desechado la libertad humana como fuerza definitoria de la historia, San Agustín instaló de esta forma un autor divino de los acontecimientos históricos.

En sus años tardíos, San Agustín suplantó la doctrina del libre albedrío en la historia por el concepto de la predeterminación absoluta de elegidos y condenados; el hombre sólo podía salvarse por la gracia de Dios, no por sus propias obras. A partir de este razonamiento, hay unos pocos que gozan de la gracia de Dios y muchos pecadores; hay un Dios creador, interpretado como energía volitiva, y su criatura reducida a la pasividad.

Si ya en los primeros escritos de San Agustín se hallaba atrofiado el aspecto humano de la acción transformadora del mundo, éste podía desarrollarse aún menos bajo la doble presión de la teología de la gracia y del concepto estoico del orden. Resulta difícil imaginar cómo pueden compaginarse la doctrina de la gracia divina y la concepción estoica del mundo, pero queda claro que ambos conceptos conducen a la conclusión de que sólo una acción conservadora es una acción correcta. En todo caso, los mandatos divinos constituyen lo más elevado: a ellos habrá que dar su lugar mediante

la obediencia, y no estaba permitido resistirse a ellos por medio de la discusión. Pensar y discutir no son más que el germen de una resistencia a los mandatos de Dios.

A la luz de estas conclusiones habrá que entender también los capítulos de *De Civitate Dei* que se refieren al Estado. El gobierno terrenal tiene la función de proporcionar orden y paz, ni más ni menos. Pero esto significaba también que el Estado y la sociedad no debían interpretarse en términos morales. Sin embargo, es precisamente el pecado original al que el Estado le debe, en última instancia, su origen, el que también lo hace imprescindible para la conservación de la paz y de la seguridad del derecho: "Imperios y estados no son ni obra del demonio ni se justifican por derecho natural. Su origen está en el pecado del hombre y su importancia relativa radica en la conservación de la paz y la justicia" (Löwith, 1973: 155; San Agustín, XV, t. 2: 218.)

Si, por un lado, la finalidad del Estado consistía en la preservación del orden, su otra tarea era la protección de la Iglesia, cuyo brazo armado debía representar. Aun cuando San Agustín, en sus textos, nunca exigió explícitamente la supremacía del papa sobre el emperador, hubo, no obstante, muchas interpretaciones eclesiásticas de la Edad Media que identificaban al Estado invisible de Dios con la institución de la Iglesia institucional, derivando de ahí la superioridad absoluta de la Iglesia frente al poder temporal. En la lucha que se libraba en la Edad Media entre el poder eclesiástico y el temporal, se recurría una y otra vez a las enseñanzas de San Agustín para hacer valer la preponderancia absoluta del papa frente al poder seglar.

Después de haber destacado algunas líneas fundamentales de la teología de San Agustín en relación con la naturaleza y la historia, queda claro por qué este padre de la Iglesia expresa de manera excelente el pensamiento de los monjes y de la sociedad feudal temprana de los siglos IX a XI. La preponderancia de la economía natural y la autoridad incuestionable de la tradición y de los padres de la Iglesia apenas dejaban un margen para que surgiera el pensamiento racional. Las comunidades monásticas erigieron una especie de identidad colectiva por su obediencia total en el convento. Todas estas circunstancias hicieron imposible una manera de pensar que pudiera cuestionar las tradiciones. Conservar fue el gran *leitmotiv* de esa época, que aún sufría las tempestades que se abatían

sobre Europa o apenas había escapado de las mismas. El orden social era sagrado y San Agustín santificó el orden jerárquico naciente de la sociedad feudal temprana. La contemplación era el sentido de la vida para los monjes de esa época, una actividad irreflexiva podía poner en peligro el transcurso del universo. El hombre era objeto de Dios, objeto por tanto de procesos naturales impredecibles, cuyos efectos en todo caso podían ser aplacados por la oración, pero no eran susceptibles de una influencia directa.

En tales condiciones, no había ningún modelo para el humano que le permitiera sentirse activo dentro del acontecer universal, y capaz de producir algún cambio en el mismo. Fue San Agustín quien ofreció un modelo para la conducción de la vida. Pretender destacar la autonomía de un "yo" en estas circunstancias, inevitablemente habría de juzgarse como sacrilegio; la vida del hombre de la baja Edad Media se agotaba en su comunidad y su entorno inmediato. Por ello, la verdad sólo podía concebirse como algo que venía desde fuera, es decir, algo estático que le ocurre al hombre pero sin que éste tenga alguna participación en su producción. La revelación sería, por lo tanto, la expresión adecuada de esta verdad, y una vida según esta verdad era para los monjes, es decir, la élite espiritual de esa sociedad, la única posibilidad que les permitía sobrevivir en este valle de lágrimas, para así alcanzar la eterna bienaventuranza.

San Agustín fue el pensador de una sociedad encerrada en sí misma, definida por la autarquía y la economía natural. Sin embargo, su influencia habría de desvanecerse tan pronto como cambiaran las condiciones del marco socioeconómico y con esto la imagen que el hombre tenía de sí mismo.

El renacimiento del siglo XII: ciudades, universidades y clérigos

Entre los siglos XI y XII comienza a delinearse una transformación en la sociedad europea. Es una fase de prosperidad, de crecimiento del producto agrícola excedente, del surgimiento de ciudades que comienzan a multiplicarse y a transformar la faz de la sociedad feudal. En las intersecciones de las vías de comunicación se forman en poco tiempo nuevos asentamientos. Durante el siglo XII, Europa

comienza a llenarse de nuevas urbes, cuyas fundaciones alcanzaron su culminación hacia fines del siglo XIII. Se trata, sin embargo, de ciudades que se diferencian de sus modelos de la Antigüedad:

> Bien es cierto que ya en la Grecia antigua se conocieron ciudades libres, pero éstas, pese a su carácter de ciudades Estado, eran visitadas asiduamente por los habitantes de las áreas circundantes, cuya presencia y actividad acogían abiertamente. La ciudad del medievo occidental, en cambio, se encapsulaba al abrigo de sus murallas, que separaban al poblador urbano del campesino. Al amparo de sus derechos y privilegios ("el aire de la ciudad nos hace libres"), la ciudad representaba un mundo aparte, un mundo agresivo que con toda tenacidad perseguía un intercambio desigual. Y es también la ciudad la que promueve, con mayor o menor intensidad según el tiempo y lugar, el auge generalizado en Europa, cual levadura en una inmensa cantidad de masa (Braudel, 1986a: 98).

La ciudad se convierte, a partir de entonces, en el centro de la producción artesanal, del mercado, de los comerciantes y de la circulación monetaria. En los mercados intramuros los campesinos ofrecen sus productos, que aseguran el sustento de la población citadina: "Ofrecen una salida para la creciente sobreproducción de los dominios señoriales, para la colocación de los productos que, debido al pago en especie de las contribuciones, afluyen en cantidades enormes" (Bühler, 1946: 204).

Por otro lado, la ciudad se adueña de la producción artesanal y se asegura el monopolio de la manufactura y la venta de estos productos. Las actividades agrícolas y la producción artesanal se efectúan de ahora en adelante en ámbitos separados; la separación entre campo y ciudad se vuelve irreversible y sólo el mercado logra relacionar todavía las esferas separadas.

Las ciudades se desprenden de su entorno rural y comienzan a mirar más allá de su propio horizonte, y esta enorme ruptura representa el primer paso hacia la formación de la sociedad europea, le da el impulso para sus éxitos.

Así es como Europa vive ya entonces, dos o tres siglos antes del renacimiento oficial del siglo XV, su verdadero renacimiento, como lo señalan también Gino Luzzatto y Armando Sapori (Sapori, 1967: 125-136).

Pero no es sólo el progreso agrícola el que se constituye en causa del crecimiento, sino también la ampliación de la esfera de circulación, que se refleja en el comercio europeo. Gracias a los nexos que ya en época temprana había establecido con el Islam y con Bizancio, Italia consigue integrarse a la floreciente economía monetaria de Oriente, y la difunde a su vez en Europa. A través de las ciudades, la moneda se convierte en factor clave de la revolución del comercio.

Con la monetarización de la vida, y al retribuirse con dinero todos los servicios ofrecidos, se dieron las condiciones para la constitución de la economía de mercado como sistema económico regulado y controlado exclusivamente por los mecanismos del mercado.

Esto implicaba la constitución de un ámbito relativamente independiente de la actividad económica. A diferencia de los gremios, que no sólo eran agrupaciones de personas que velaban por los intereses del oficio respectivo, sino constituían verdaderas ligas vitalicias con alcances técnicos, sociales y religiosos, que amén de técnicas de producción, cifras de ventas y precios regulaban igualmente el modo de vida de sus agremiados, los mercaderes que operaban en un nivel suprarregional nunca se sometieron a una organización que los reglamentara de tal forma.

Con la ayuda de los mecanismos monetarios, se formaron en la economía —particularmente de los mercaderes— nuevos criterios para el comercio, a los que debían atenerse quienes participaran en la actividad mercantil.

En la misma medida en que el trueque dejó su existencia marginal para situarse en el centro de la actividad social, los hombres se vieron ante la necesidad creciente de realizar toda su actividad desde el punto de vista de la eficiencia. Esto a su vez requería de una nueva moral de trabajo que suplantara aquella otra configurada por la Iglesia, que había regido durante la baja Edad Media.

Si desde el enfoque eclesiástico el sentido del trabajo se había visto en el esfuerzo y la fatiga que costaba, el énfasis se fue trasladando ahora hacia el rendimiento personal y hacia el producto que era el resultado de ese trabajo. Los comerciantes en vías de constitución —y en menor medida también los artesanos especializados— realizaban el trabajo en busca del éxito. El trabajo era el medio para alcanzar un fin determinado, y el éxito podía conside-

rarse como resultado de un esfuerzo personal. La previsión personal y la confianza en sí mismo pasaron a ocupar el lugar de la divina providencia y de la confianza en Dios. Mientras que anteriormente la forma de pensar del hombre integrado a las comunidades de vida y de trabajo medievales había estado fuertemente vinculado a las tradiciones y restringido por reglas y normas rígidas, la competencia de mercado exigía ahora un pensamiento previsor. El éxito ya no dependía, salvo en casos excepcionales, de los designios insondables de Dios y de las inclemencias de la naturaleza, sino de la propia actividad. Esto permitió que el hombre ya no se sintiera como objeto de leyes desconocidas sino como el sujeto de su propia vida.

La esfera de la circulación de mercancías en las ciudades se vuelve, por así decir, "una segunda naturaleza" del hombre que le impone sus leyes de acción pero que, a diferencia de su primera naturaleza, es generada por la sociedad. Sohn-Rethel nos habla de esta segunda naturaleza en el siguiente pasaje:

> Resumo todo el sector formal del intercambio de mercancías bajo la expresión de la segunda naturaleza, que debe entenderse como realidad netamente social, abstracta y funcional, en contraste con la naturaleza primera o primaria, respecto de la cual nos situamos en el mismo terreno que los animales. Lo que tenemos de específicamente humano alcanza su primera manifestación objetiva, particular y objetivamente real en la historia a través de las formas de expresión de la segunda naturaleza, como el dinero. Esta manifestación se da debido a la necesidad de una socialización al margen de todas las formas de actividad del intercambio material que media entre el hombre y la naturaleza. Estas formas de actividad son, por sí mismas, parte de la primera naturaleza. Sobre la base de la producción de bienes, todas pertenecen al ámbito privado de los dueños de mercancías, sin importar que se trate de actos de producción, consumo o reproducción. Los incontables ámbitos privados sólo interactúan a través de las formas de intercambio de mercancías, respondiendo a motivos que tienen su origen exclusivamente en los ámbitos privados. Tal como ya lo señalamos, el único aspecto social del intercambio reside en la acción; la conciencia de los actores, en cambio, es privada y se mantiene ajena al carácter sintético-social de su acción. La conciencia está llena de aquello de lo que se abstrae la acción, y sólo gracias a la total abstracción de los actos de intercambio de todo rasgo empírico se constituye el nexo de la sociedad inconsciente como tal, propio de la segunda naturaleza.

> Bajo el concepto de "segunda naturaleza" resumo ambos aspectos: el de su realidad sintético-social en el tiempo y el espacio, y la forma ideal de una capacidad de conocimiento ejercida a través de conceptos abstractos (Sohn-Rethel, 1976: 59-60).

La esfera de circulación de la ciudad era, por ende, el lugar donde se realizaba, con la intermediación del dinero, el intercambio de las diferentes mercancías. Pero la argumentación de Sohn-Rethel va más allá de esto: lo que a él le interesa es la comprobación genético-formal e histórica del pensamiento inherente al intercambio. Las líneas fundamentales de su argumentación son las siguientes. Lo que sustenta la síntesis social en sociedades productoras de bienes es el dinero. Para que el dinero pueda asumir esa función de portador de valor se requieren ciertas características formales abstractas. Éstas no se manifiestan directamente en el dinero, sino en una forma social totalmente diferente, es decir, en el pensamiento puro, no empírico (Sohn-Rethel, 1972: 21).

Ambos, tanto el dinero como las "categorías *a priori*", como las llama Sohn-Rethel en analogía a Kant, son la expresión económica (en el caso del dinero) e ideal (categorías *a priori*) de una situación económica común, a saber, la abstracción real. Abstracciones reales se dan en cualquier acto de trueque, independientemente de la conciencia de quienes las practican. Con ello, sin embargo, la abstracción real se convierte en el modelo de la abstracción ideal, es decir, del pensamiento abstracto como tal: "El pensamiento abstracto sólo puede explicarse a partir de la segunda naturaleza del hombre, su naturaleza netamente social; guarda una separación estricta de la comprensión primaria de la naturaleza, que se constituye en el trabajo manual y en la producción" (Woesler, 1978: 97).

No es éste el lugar para profundizar en la teoría de A. Sohn-Rethel. Lo que nos interesa en este contexto es exclusivamente la posibilidad de establecer un nexo entre producción de bienes, circulación monetaria y pensamiento abstracto —es decir, el nexo entre abstracción real y abstracción ideal, para emplear los conceptos de Sohn-Rethel. Si el pensamiento lógico abstracto es una de las características de la modernidad, aun cuando no sea la única determinante, se podrá vislumbrar en la tradición de la teoría de Sohn-Rethel el nexo entre modernidad, desarrollo urbano y circulación monetaria.

De este modo, la ciudad no sólo era el terreno del intercambio de mercancías sino también del pensamiento abstracto y racional que se rebelaba contra la tradición. Los portadores de este pensamiento fueron aquellos hombres que se habían desprendido cada vez más de las relaciones sociales tradicionales y se habían valido de su razonamiento crítico como punto de partida para su acercamiento a la tradición. Pues la formación de las ciudades también conllevaba una nueva división del trabajo, que iba de la mano con una creciente diferenciación social. Era como si el mundo se hubiese puesto en movimiento. Los campesinos huían de sus señores feudales a las ciudades; se fueron generando nuevos caracteres sociales, como los vagabundos y los clérigos trashumantes. En pocas palabras: la rígida división tripartita de la sociedad feudal ya no abarcaba a toda la población. Había individuos que se encontraban fuera de los estamentos feudales, y que estaban conscientes de su existencia individual. Las ciudades, que se habían desarrollado en las zonas intermedias del orden feudal, no sólo eran lugares de una creciente división del trabajo, sino también de un proceso creciente de individualización. En los siglos XII y XIII se delinean los primeros esbozos de lo que más tarde llegaría a llamarse el sujeto burgués:

> No se puede pasar por alto la correlación entre la creciente individualización del hombre, la independización de sus potencialidades racionales y afectivas y los procesos sociales reales que se ponen de manifiesto durante la transición hacia la alta Edad Media. A medida que avanza la urbanización, el hombre fue saliendo del estado arcaico de su dependencia social y fue adquiriendo una independencia cada vez mayor, gracias a la ocupación regida por la división del trabajo y a la diferenciación social (Bayer, 1976: 118).

A la economía natural de la etapa precedente le correspondía una sociedad estática, guiada por la tradición. En ella no había lugar para la individualidad y la ambición personal, puesto que la actividad propia no era capaz de modificar la posición social dentro de la jerarquía de los estamentos. Sólo cuando se inicia la producción de mercancías y se amplía la esfera de circulación a través del comercio a distancia, puede surgir el principio de la competencia del hombre que trabaja con racionalidad económica. La orientación según situaciones del mercado, el cálculo de posibilidades de ganan-

cia y la adaptación al manejo del dinero estimulan el surgimiento de una nueva visión del mundo, pero también de autonomía del espíritu, creciente individualización y aislamiento del hombre y, finalmente, el pensamiento racional en la filosofía y en la ciencia incipiente.

> Este desarrollo socioeconómico conlleva... tanto las tendencias tempranas del individualismo o bien voluntarismo del siglo XII, como también el nominalismo de Ockham y el individualismo de la Edad Media tardía con sus elementos de escepticismo crítico, aun cuando la racionalidad urbana que comenzaba a aflorar en tiempos de Abelardo tenía otro carácter, es decir, era más religioso y comunitario de lo que fueron las posiciones individualistas y pragmáticas del siglo XIV que, partiendo de los despachos de los comerciantes de la Liga Hanseática y del Rin, la *skrive-kamere,* como alambique generador de formas de pensar finalistas fueron penetrando en todos los campos de la cultura de la Edad Media tardía (Bayer, 1976: 119).

Pero la esfera urbana no fue la única en la que se pudieron observar procesos definidos de individualización. También en el desarrollo social de la aristocracia se percibían estas tendencias. La creciente desincorporación de los bienes de la nobleza de la unión de la estirpe y su disponibilidad como bienes de familia, así como la disposición del patrimonio por parte de ambos cónyuges, constituyeron la base material para que se originara una identidad del yo dentro de las capas aristocráticas. Sin lugar a dudas también contribuyó a fomentar estos procesos el inicio del sistema feudal, con sus ataduras personales de lealtad que interferían con la relación de consanguinidad, relevando en parte las obligaciones existentes y desprendiendo cada vez más al individuo de su entidad social. Se destacaba progresivamente el esfuerzo del luchador individual, que peleaba por la fama, el honor y el servicio a la mujer amada, frente a la lucha anónima de la comunidad.

Una característica del nuevo individualismo caballeresco del siglo XII es su concepto de aventura, que por la acción de armas de un individuo destacado se diferencia fundamentalmente del heroísmo colectivo de las *chançons de geste.*

A partir del siglo XII comienza a perfilarse también un nuevo sitio en donde se puede manifestar este afán de gloria personal: el torneo. En el torneo entran en contacto las relaciones mercantiles con la actividad de lucha, el mundo de la aristocracia con el de la

burguesía. Pues como premio en el torneo no sólo podía aspirarse al rescate ofrecido a cambio de enemigos presos, sino a veces también a la mano de una rica doncella heredera de algún castillo.

En el siglo XII el torneo era aún la lucha entre dos equipos, sujetos al mando de los hijos de señores feudales famosos, quienes buscaban su fama personal y la de sus principados. Pero a pesar de que apenas fue dos siglos más tarde cuando el torneo se convirtió en duelo entre dos luchadores individuales, el factor personal desempeñó, desde un principio, un papel importante. A este respecto Duby comenta: "En cuanto al siglo XII podemos olvidarnos de una vez por todas de la imagen de un duelo, de una justa de lanzas sobre espacio limitado. Estas formas caracterizan el torneo apenas mucho más tarde, a partir del siglo XIV" (Duby, 1986: 155).

En el marco del torneo se da el encuentro entre caballeros y nobleza por un lado, y la economía de mercado y de las ciudades, por el otro. En esas ocasiones no sólo se ofrecen a la venta y se intercambian armas, caballos y otras mercancías, sino que la gloria de los mejores luchadores del torneo tiene también su contraparte monetaria, que brinda a caballeros y nobles solteros la oportunidad de un ascenso que de otro modo no siempre es posible alcanzar. "El héroe siente el acicate de la fama, el comerciante el de la ganancia; ambos son individualistas" (Hauser, 1979: 75).

Son cualidades personales las que deciden sobre la victoria o la derrota en el torneo, y que permiten a los contendientes, de manera creciente, verse como individuos. Además, en el torneo el dinero y la fama están íntimamente vinculados y los nombres de los participantes más destacados de estas justas se hacen famosos en toda la comarca.

> El torneo es el único lugar en esa sociedad donde un hidalgo puede hacerse rico en tan poco tiempo como un mercader o el jefe de una tropa de mercenarios. Para la Iglesia, ésta es una razón más para condenar los torneos, que por el momento representan aún la única rendija por la que puede colarse el afán de lucro a la mentalidad aristocrática. Hay quienes ganan grandes sumas en los torneos y todos, o al menos casi todos, participan en las justas sólo por el dinero. Pero no lo admiten, porque en estas contiendas más que en ninguna otra parte, la realidad, es decir, la codicia, se oculta tras el velo de la ideología, tras una fachada brillante de virtudes puestas en exhibición (Duby, 1986: 157-158).

De esta forma, la ciudad, que debido a su forma de producción y división del trabajo había puesto en marcha los procesos de individualización, se convirtió también en el lugar donde se desarrollaban nuevas formas de pensamiento que ponían en tela de juicio la tradición. Lo existente ya no podía convalidar sus pretensiones de validez remitiéndose simplemente a la autoridad de la tradición. La racionalidad de la producción de mercancías tenía su contraparte en el pensamiento, y el examen crítico de la tradición y la detección de contradicciones en el fundamento tradicional de la Iglesia marcaron el momento.

Los monjes, guardianes de la tradición, de todo aquello que se había trasmitido con respeto, se percataron muy pronto de que en el suelo urbano se expandía de manera peligrosa la *novitas* en forma de un pensamiento racional y crítico. Para los monjes, la ciudad era el sitio de las tentaciones, del pecado; era la nueva Babilonia, de la que había que huir. La nueva orden de los cisterciences intentó, una vez más, centrar sus actividades en el campo, con su sencillez. El trabajo manual, consistente en la roturación y labranza de la tierra, complementado con prácticas místicas, sería la preocupación principal de esta orden; al intelecto, con su impulso crítico, se le consideraba dañino para la salvación del alma y se le equiparó con la curiosidad pecaminosa (Alessio, 1975: 398-399.)

Pero por mucho que los monjes condenaran a la ciudad, llamándola la nueva Babilonia, el grupo de clérigos seglares que fueron surgiendo veían en la ciudad "la nueva residencia de la sabiduría", "la casa de David y del sabio Salomón" (Philipp von Harvenat). Juan de Salisbury describe en 1164, en una carta a su arzobispo Thomas Becket, sus impresiones de París:

> Me he puesto a observar la ciudad de París y cuando vi la abundancia de comestibles, la alegría de la gente, el profundo respeto del que gozan aquí los clérigos, el esplendor de la Iglesia y las múltiples actividades de los filósofos, me quería parecer que contemplaba la escalera de Jacob, que llegaba por un extremo hasta el cielo, y que los ángeles se movían sobre ella apresuradamente, subiendo y bajando. Con entusiasmo me vi obligado a constatar... el Señor estaba allí y yo no lo había sabido (cit. por Le Goff, 1986: 38).

En esos tiempos, en todas las ciudades importantes se fundan escuelas en las que se enseña teología y filosofía, y que constituyen

el nivel preparatorio para entrar a las universidades. Hay escuelas episcopales, escuelas de clérigos libres y escuelas bajo supervisión conventual, sujetas a la regla de San Agustín. Su fama se define por la disciplina que escogen como objeto principal. Así es como París se vuelve el centro de la lógica, Orleans el de la retórica, mientras que Bolonia alcanza la fama en el campo de las ciencias jurídicas.

Como complemento de estas escuelas se origina el tipo del maestro libre, un intelectual que las más de las veces es un clérigo, que ya no pertenece a ninguno de los estamentos tradicionales y que se gana el pan mediante la enseñanza que imparte en los diversos centros del mundo del espíritu. Es una vida ambulante la que llevan estos intelectuales de la Edad Media. Su fama era el único medio con el cual podían atraer a los discípulos, quienes, a su vez, provenían de las más diversas capas sociales. De esta manera, en las ciudades que habían adquirido prestigio por sus escuelas, se fueron formando comunidades de maestros y alumnos, que se situaban al margen del sistema feudal y se habían consagrado a cultivar la ciencia naciente y a menudo habían sustituido la espada por la pluma. Si bien muchos de los estudiantes provenían del medio aristocrático, los nuevos centros constituyeron también un punto de atracción para los hijos de los estratos inferiores que, habiendo escapado de la estrechez del campo, buscaban un nuevo estilo de vida. Con su intelecto como único recurso, formaron el grupo de los goliardos, que ensalzaban los placeres sensuales de la vida y se burlaban de la moral eclesiástica.

Desprendidos de las ataduras de su estamento original, no tienen otra alternativa que verse como individuos aislados que, sólo impulsados por su propia voluntad, pueden asociarse en nuevas agrupaciones, y así, su subjetividad se convierte también en el modelo de la crítica que ejercen ante la tradición y la autoridad de su tiempo.

Si existe una personalidad histórica que representa a las nuevas tendencias del siglo XII, y que debe entenderse ante el trasfondo del surgimiento del mundo goliardo, este personaje es Pedro Abelardo. Dentro del marco de la modernidad del siglo XII, él es el gran precursor del intelectual moderno, el primer filósofo y profesor importante de la Edad Media. Pero más allá de esto, es también el primer hombre de la modernidad que tematiza su subjetividad y convierte su individualidad en punto de partida de su pensamiento crítico. En él se manifiestan, en forma comprobable, por primera

vez en la historia de la Edad Media, las tendencias modernas, y todo aquello que habría de caracterizar a la modernidad se encuentra ya esbozado en la figura de Abelardo.

Abelardo nació en 1079, en Bretaña, en Le Pallet, una pequeña ciudad cerca de Nantes, como primogénito de una familia de la baja nobleza. Ya desde joven renunció a sus derechos de hijo mayor de un caballero; prefirió la reyerta de las palabras a la de las armas y se esmeró en la educación que sus padres le ofrecieron:

> En la *Historia calamitatum*, Abelardo se autodefine en relación con la baja nobleza, de la cual proviene, tanto de manera personal como también a un nivel referido a sus actividades. Una pauta valiosa nos ofrece la referencia de que en su medio se acostumbraba cierta educación intelectual a la par de las destrezas militares: *litterae et arma*. Para él, la elección entre estos dos campos fue necesaria y de gran peso. Como un nuevo Esaú sacrificaba la *pompa militaris gloriae* al *studium litterarum*, renunciando con ello a su derecho de mayorazgo. Con esta decisión a favor de una actividad que más tarde se convertiría en profesión, se desprende totalmente de su medio social. Renuncia a un determinado estilo de vida, una visión del mundo, un ideal y una estructura social y familiar. En su lugar elige el compromiso total: *Tu eris magister in aeternum* (Le Goff, 1984a: 78-79).

No obstante, Abelardo permanece fiel a su clase social en cuanto a que traslada su espíritu de lucha al campo de la ciencia; lo que para aquéllos son los torneos, para él son las disputas intelectuales: "De toda la filosofía, la que más me agrada es la lógica: a cambio de sus armas entregué las de la caballería, para librar ya sólo justas del espíritu. Para el estudio de la lógica me trasladé a cuanto lugar se ensalzara como sede principal de esta ciencia, convirtiéndome así en filósofo itinerante, al estilo de la Antigüedad" (Abelardo, 1979: 9).

La *Historia calamitatum* rebosa del estruendo de esas lides intelectuales y Abelardo, el representante más destacado de la lógica de su tiempo, no titubea en atacar a los grandes maestros de su época. Ya a la edad de quince años, Abelardo comienza a recorrer mundo para instruirse con los mejores profesores de su época. Asiste a las cátedras del famoso dialéctico Roscelin, quien tiene conflictos con la Iglesia y su doctrina de la trinidad a causa de sus inclinaciones nominalísticas. Alrededor del año 1100 Abelardo se encuentra

en París, donde el desarrollo del arte de la dialéctica había alcanzado gran prestigio. Allí estudia con Guillermo de Champeaux, con quien, sin embargo, no tarda en tener desavenencias, porque Guillermo no soporta el aplomo con que Abelardo lo critica. A partir de entonces, el propio Abelardo comienza a hacer escuela. Primero va a Melun y luego a Corbeil, en las cercanías de París, para poder atacar mejor a Guillermo. Aun cuando Guillermo logra impedir por algún tiempo que Abelardo dé cátedra, sin embargo sufre tal desgaste y descrédito a causa de esta lucha que acaba por retirarse de París, al haber perdido el aprecio de sus alumnos.

De allí en adelante Abelardo se dedica más a la teología y continúa sus estudios con Anselmo de Laon. Pero los métodos de éste, la cita acrítica de las autoridades, le parecen estériles y poco orientadores. El enfrentamiento es inevitable y así es como Abelardo regresa a París, donde se le confía la dirección de la escuela de Notre Dame. Allí Abelardo alcanza la cúspide de su fama, antes de que su relación amorosa con Eloísa durante los años de 1117 y 1118 cortara de manera abrupta su carrera. Después de su castración se retira avergonzado al convento de St. Denis para vivir a partir de 1119 como monje. Eloísa, por su parte, también toma los hábitos. El epistolario entre Abelardo y Eloísa, que ambos escribieran desde sus celdas, figura entre los documentos más preciosos de la literatura amorosa europea. Eloísa renuncia al matrimonio con el hombre amado en aras de la carrera intelectual de Abelardo, pues tiene conciencia de que una relación duradera entre ambos tendría que destruir la vida libre de Abelardo como filósofo. Al mismo tiempo, sin embargo, esta relación es un ejemplo de elección libre e individual y de renuncia en un tiempo en que amor y matrimonio no tenían nada que ver el uno con el otro. El grado de desarrollo individual se manifiesta precisamente en las cartas de Abelardo y Eloísa, que reflejan una relación personal que está más allá de todo convencionalismo.

No obstante, la historia de los sufrimientos de Abelardo no termina con su entrada al convento. Su espíritu crítico, aunado a la índole belicosa de su estamento de origen, le hacen desafiar a sus hermanos del convento de St. Denis, cuando comprueba que el patrono del convento no es idéntico con Dionisio, el discípulo del apóstol. Este cuestionamiento crítico del mito de la fundación del convento lo obliga nuevamente a huir, a lo cual se suma, además, una condena

por sospecha de herejía, en ocasión del Sínodo de Soisson. Durante los años de 1123 a 1126, Abelardo se encuentra enseñando en el yermo de Paraclet, adonde lo han seguido muchos de sus estudiantes.

Durante los años de 1126 a 1132 Abelardo regresa a vivir como abad a un convento de la Bretaña, pero su vida nuevamente corre peligro a consecuencia de sus estrictos intentos de reforma. También este episodio de la vida de Abelardo termina con su huida de la abadía. En 1136 visita una vez más el Mont Ste. Geneviève en París, y de nueva cuenta su actividad en la cátedra se ve coronada por un éxito extraordinario. Pero esta vez choca con Bernardo de Clairvaux, monje cisterciense y gran místico del siglo XII. Bernardo, que carece de la fuerza necesaria para enfrentarse abiertamente a Abelardo, utiliza todos los recursos a su alcance para lograr la condena de su contrincante, sin que se le otorgue a éste el derecho de ser escuchado. Y así, en el Concilio de 1140, se proclama la condena de varias tesis de Abelardo, atribuidas a su pluma, y ni siquiera la apelación ante el papa puede invalidarla, debido a la intervención anticipada de Bernardo (A. Borst, 1988: 351-376). Nuevamente siguen años de peregrinaje hasta que finalmente el abad de Cluny, Petrus Venerabilis, le ofrece albergue al condenado. Éste continúa leyendo, escribiendo y trabajando en sus obras hasta su muerte en Cluny, en 1142.

Esta breve descripción de la vida de Abelardo, tomada en gran parte de su autobiografía, la *Historia calamitatum meum*, muestra a qué grado se manifiestan actitudes individuales en su historia personal. En ella no sólo se reflejan grandes pasiones y vicios, tales como la soberbia del intelecto y la concupiscencia, o la envidia y los celos de los contrincantes de Abelardo, sino también la lucha individual con los rivales intelectuales que conduce a la formación de una fuerte identidad de su yo. Abelardo sigue vinculado al mundo, aun después de haber tomado los hábitos; también como monje sigue siendo lo que siempre fue: un maestro libre (Alessio, 1975: 407).

Abelardo no sólo fue un pensador y erudito, sino un intelectual y escritor en el sentido propio de la Era Moderna. Durante mucho tiempo obtuvo su sustento con la actividad docente, sin ser monje, sin ponerse al servicio de algún príncipe u obispo. Su importancia reside en el hecho de que expresa una nueva conciencia de sí mismo

y de su propio valor, a la que se atiene con relativa constancia, a la vez que convierte su entendimiento subjetivo en modelo para la interpretación de temas filosóficos y religiosos. En la exégesis de cuestiones religiosas aplica siempre el método filosófico para dilucidar los pasajes oscuros. Si Abelardo es filósofo, esto significa que se enfrenta a la autoridad confiriendo primacía a la razón. En la designación como filósofo, la concepción de Pedro Abelardo se condensa en lo opuesto de la antigua dialéctica y la antigua teología: "indignado contesté que no estaba acostumbrado a confiar en la rutina, que yo apostaba sobre mi espíritu" (Abelardo, 1979: 16).

La actitud receptiva tradicional frente a la tradición de la lógica escolar resultaba inaceptable para el intelecto creativo de Abelardo. Es así que también las nuevas aportaciones que introdujo en el pensamiento medieval en los ámbitos de la lógica, del método y de la ética, tienen su fundamento en las estructuras de subjetividad que se convierten en modelo de las innovaciones.

La convicción de que se requiere una interpretación o exégesis de la tradición se encuentra plasmada en la obra *Sic et non*. En ella Abelardo desarrolla su concepción del método, de cómo acercarse a las autoridades religiosas. Gilson hace el siguiente comentario acerca de este texto:

> Esta obra retoma los testimonios de las Sagradas Escrituras y de los padres de la Iglesia acerca de un gran número de cuestiones aparentemente contradictorias. Abelardo establece el principio de que no debe recurrirse a las autoridades teológicas de manera arbitraria... Abelardo señala que ha recopilado estas aparentes contradicciones para plantear problemas y despertar en las mentes el deseo de resolver esas contradicciones (Gilson, 1985: 263).

Los problemas no pueden resolverse con la fe ciega en la tradición; una solución sólo es posible si se emplea la *ratio*. Con esto, Abelardo explica también el principio mismo de su filosofía, de buscar razones para una tesis y luego para otra, para ponderar luego cuáles son las razones mejores y derivar de allí la conclusión:

> A menudo se encontrará una solución fácil de las contradicciones si se puede demostrar que diversos autores usan diversas palabras con diferente significado.

> El lector cuidadoso por consiguiente tratará de resolver las contradicciones en los escritos de los santos por todos esos medios mencionados. Pero si la contradicción es tan evidente que no se puede resolver por ninguno de los conductos indicados, deberán compararse las autoridades entre sí, dándole preferencia entre todas ellas a la que tenga mayores testimonios y mayor confirmación (Abelardo, 1976: 93-94).

Con esto, sin embargo, Abelardo ponía de manifiesto una actitud independiente frente a la tradición. La tradición y sus autoridades no representaban la solución de los problemas, sino que constituían el material con el que habría de ejercitarse la *ratio*. Esto significaba, sin embargo, que el exégeta de la tradición, el sujeto que la interpretaba, se había convertido en la última instancia insuperable. Era el sujeto el que por medio de su interpretación le confería a la tradición la coherencia que ésta desde siempre había proclamado como suya.

La posición del sujeto, del maestro independiente, que se vale de los instrumentos de su intelecto al margen de los estamentos establecidos, también se refleja en la actitud que Abelardo asume en la disputa de los conceptos universales. La cuestión de si los "universales" o conceptos generales existían independientemente del individuo fue materia de ardientes disputas escolásticas en la Edad Media. De manera implícita, la existencia misma del sistema feudal dependía de ese cuestionamiento, porque si se consideraban la servidumbre y el dominio feudal como conceptos preexistentes a las cosas particulares, se daba por sentada su inamovilidad por todos los tiempos. Las respuestas que Abelardo dio a estas preguntas son definitivamente antirrealistas; negando toda consistencia de los universales, él desarrolla estas tesis frente a su maestro Guillermo de Champeaux y se acerca con ellas a lo que más tarde se llamaría una posición nominalista: lo general no existe realmente, es meramente un símbolo de las cosas particulares, que son las únicas realmente existentes y con cuya percepción sensorial da inicio el conocimiento. Lo general es una ficción útil, producto de nuestra actividad de abstracción y de la razón:

> Después de que hemos señalado las razones por las cuales las cosas ni individualmente ni en conjunto pueden llamarse generales, es

> decir, enunciadas por varios, sólo nos resta que atribuyamos tal generalidad únicamente a las palabras...
>
> Pero ocurre que lo universal es una palabra que por su misma invención se presta a que diferentes personas la pronuncien en cada caso de manera particular, como la palabra "hombre", que se puede relacionar con nombres específicos de hombres, en correspondencia con la esencia de las cosas subyacentes, a las que se les da ese nombre (Abelardo, cit. por Flasch, 1982: 245).

Con esto, Abelardo afirma que los conceptos universales son producto de la actividad humana: es decir, convenciones lingüísticas que tienen la capacidad de resumir fenómenos individuales.

Esto era un punto de vista revolucionario en la disputa de los conceptos universales. Todo lo que constituye la realidad no fue hecho por leyes, reglas universales o estamentos, sino por individuos particulares. Frente al mundo, sólo se encuentran los individuos, siendo éstos los únicos que poseen realidad y que están vinculados entre sí por el mundo del lenguaje. El lenguaje es el medio en el cual se realiza el intercambio entre los humanos, que lo crearon como instrumento para su comunicación (Alessio, 1975: 412).

Pero si Abelardo ya había innovado la metódica y la lógica, su ética representaba otra piedra del escándalo. Porque en la moral de Abelardo, la subjetividad desempeña un papel fundamental frente a las circunstancias meramente objetivas.

Frente a una centenaria sobrevaloración de las acciones externas, él demuestra que la ética tiene que ver con la intención y no, de manera primaria, con la acción como hecho visible. La ética de Abelardo, expuesta en la obra *Scito et ipsum*, es una ética de la intencionalidad, según la cual sólo es malo el acto que responde a la libre determinación de hacerlo: "Es la moral de la intencionalidad la que desencadena ese choque subversivo. Moral de la intencionalidad significa que el valor de nuestras acciones no se define por los objetivos que persiguen... sino por el consentimiento interior que les damos" (Chenu, 1969: 18).

Abelardo hace una diferenciación decisiva: una cosa son nuestras inclinaciones, y otra, la libre aceptación de éstas; una cosa es la carne, y otra el pecado. Dado que nosotros no podemos escoger nuestras inclinaciones, éstas tienen tan poco que ver con el pecado, como el color de nuestros ojos. Es la aceptación o el rechazo de la

inclinación de la carne lo que define el pecado. La aceptación es obra nuestra, nuestro producto y nuestra iniciativa. Atenerse a la voluntad de Dios es virtud, desviarse de ella, pecado: "¿Hacia dónde nos conduce todo esto? A que por fin quede claro, que de ninguna manera en esas acciones la voluntad misma o el deseo de hacer el mal ha de llamarse 'pecado', sino, tal como dijimos, la aceptación del mismo" (Abelardo, según cita de Flasch, 1982: 276).

Con esto, sin embargo, la intención subjetiva se convierte en la medida de la culpa y no ya el hecho externo y objetivo en sí. Pero si el pecado mismo era la intención, Abelardo podía incluir tranquilamente entre sus ejemplos a los verdugos de Cristo, que no sabían lo que hacían y sólo cumplían órdenes, por lo que estaban personalmente libres de culpa (Chenu, 1969: 20).

La elaboración congruente del factor subjetivo de la intención frente a los hechos objetivos, inevitablemente tuvo que poner a Abelardo en conflicto con sus coetáneos. Porque de prevalecer su doctrina en forma pura, significaría también que el arrepentimiento subjetivo era más importante que el perdón de la Iglesia.

Y no es de extrañar que Abelardo haya encontrado en Bernardo de Clairvaux, aquel monje cisterciense que por su personalidad era un representante típico del espíritu feudal, belicoso y campesino, a su más acérrimo enemigo. Ese predicador de las cruzadas no era capaz de comprender la inteligencia urbana que representaba Abelardo y que él percibía como un ataque frontal contra el ideal monástico. En ese duelo se enfrentaban dos mentalidades, dos épocas, la ciudad y el campo, la racionalidad y el misticismo: "La raíz de todos los males la ve Bernardo en el orgullo del saber que abriga Abelardo y que —a sus ojos— lo convierte en estúpido: todo lo conoce, todo lo sabe en el cielo y en la tierra, menos una palabra: *nescio* ('eso no lo sé'), por lo que su *teología* se convertía en *stultilogía*" (A. Borst, 1988: 362).

Con esto, la interpretación racional de los misterios de la fe por Abelardo se convierte en el punto central de la crítica de Bernardo. Pero no es solamente la importancia que Abelardo confiere a la razón en las acciones humanas lo que resulta inaceptable para la cosmovisión monástica de Bernardo; también las consecuencias morales de la ética de Abelardo son contrarias a la concepción de los cistercienses. Porque de la ética de Abelardo se deriva directamente que los apetitos y las necesidades carnales en sí no son pecamino-

sos, sino solamente su aceptación consciente que es, a su vez, el resultado de una acción propositiva del sujeto humano. Las órdenes religiosas y particularmente los cistercienses de Bernardo, en cambio, consideraban que la misma carne de la cual nacía el deseo era pecaminosa.

Si se pretende resumir en pocas palabras este conflicto entre Abelardo y Bernardo, cabría decir que fueron los mundos del monasterio, por un lado, y de la ciudad, por el otro, los que manifestaban sus convicciones en esa disputa. Fue el enfrentamiento entre la identidad colectiva, aún presente en los conventos, y la identidad del yo, que se encontraba en vías de formación en la economía de mercado de las ciudades.

En las tesis de Abelardo se expresaba una teoría de la individualidad y de la conciencia personal que marcaría pautas para los siglos siguientes. Abelardo fue el exponente de una etapa del proceso de individualización que Bayer describió de la siguiente manera en su ensayo "Sobre la sociología del proceso medieval de individualización":

> Sólo el hombre que vive a partir de su propia razón es un hombre verdaderamente individualizado, puesto que obedecer a la razón, a diferencia de la obediencia absoluta a la tradición, significa obedecerse solamente a sí mismo, derivar directrices y reglas no de tradiciones y normas de carácter general, sino del propio corazón. Por ello, el desenvolvimiento sin trabas de la razón teórica y práctica conduce... siempre a una ética autónoma que puede manifestarse tanto en una mayor internalización del mundo de la escala de valores sociales como en una orientación subversiva, exclusivamente antropocéntrica (Bayer, 1976: 140-141).

Vemos, por consiguiente —y esto podría constituir un resumen preliminar de este apartado— que el siglo XII anticipó aspectos fundamentales del Renacimiento de los siglos XV y XVI, e introdujo al debate consideraciones que siguieron operando a nivel subliminal, a pesar de que el siglo XIII trató de ofrecer, una vez más, una apología diferenciada de la sociedad feudal, que se plasmó también en la síntesis de la fe y del saber.

Tomás de Aquino y el siglo XIII como expresión de la gran síntesis

> El siglo XIII fue un siglo de la organización. La sociedad cristiana estaba cada vez más controlada. En el área económica aparecieron, por primera vez desde la Antigüedad, escritos sobre la agricultura, y numerosas disposiciones legales en las ciudades estaban enfocadas al sector artesanal, las industrias incipientes (construcción y textiles), el comercio y los bancos. La vida pública estaba sujeta a un control aún más efectivo: los gremios vigilaban el mundo del trabajo y las cofradías el de la fe. Las instituciones políticas de las ciudades y muy particularmente del Estado monárquico ejercían una presión creciente, según se observa en los ejemplos de Francia y de la monarquía papal, y en menor grado también en los estados ibéricos y en Inglaterra. La organización se manifestaba ante todo en la esfera espiritual, donde las universidades, las escuelas de las órdenes mendicantes y las escuelas urbanas canalizaban, codificaban y ordenaban las ideologías y efervescentes doctrinas del siglo XII, donde teólogos y jurisconsultos (se relaboró el derecho romano y se creó el derecho canónico) escribían *summae*, y creaban sistemas de análisis, decisión y aplicación, a fin de poner orden en el saber y sus áreas de aprovechamiento (Le Goff, 1984b: 287).

Tal como lo describió J. Le Goff en *El nacimiento del purgatorio*, el siglo XIII se caracterizó por la reacción ante los desafíos del siglo XII; fue un tiempo en que la ciudad y el campo se vuelven a reconciliar, al crearse colectividades secundarias como los gremios, las cofradías y las hermandades que se incorporaron al sistema feudal. A partir de entonces, las ciudades se convirtieron en partes integrantes del sistema y las escuelas catedralicias, que con sus maestros libres constituían un foco de efervescencia, fueron transformadas en universidades que con sus estatutos y su organización gremial no dejaban margen para la individualidad del maestro independiente. El control de la Iglesia sobre los feligreses se intensificó; en el IV Concilio Lateranense se estableció la obligatoriedad de la confesión pascual. De este modo, a partir de 1215 la confesión, que anteriormente había sido colectiva y pública, se convirtió en un asunto individual que se realizaba en la intimidad del confesionario únicamente entre el confesor y el confesado. Las intenciones subjetivas adquirieron importancia decisiva; a los confesores se les

encomienda que para la penitencia tomen en consideración las circunstancias individuales, el arrepentimiento desempeña un papel cada vez mayor, y con todo ello la Iglesia penetra en el mundo de las ideas de los humanos comunes y corrientes, logrando influir en ellos de manera más individual. Al confesado se le exige un examen de conciencia, una especie de introspección, durante la cual el individuo que se confiesa se convierte en objeto de su reflexión. A partir de ese momento, la Iglesia ya no sólo puede controlar acciones, sino también pensamientos: "Abelardo alcanza una victoria tardía, a la que no había aspirado. El Concilio Lateranense marca el inicio de una psicología de la modernidad que comienza a apropiarse de la vida interior y erige mecanismos de control para el registro de los deseos" (Le Goff, 1987: 16-17).

Pero en el siglo XIII también hubo que encontrar respuestas a los llamados movimientos herejes, que amenazaban la Iglesia feudal al esgrimir los ideales originales del cristianismo en contra de la Iglesia institucionalizada. De tal suerte, el contrataque a la ideología de los herejes constituyó el centro de los esfuerzos de los papas:

> Con base en la suprema autoridad del papado, en épocas de Gregorio IX se inició, bajo la dirección del propio papa, un cuestionamiento de los herejes, con el que se pretendía subsanar las deficiencias de los obispos en la persecución de los herejes y generar nuevas energías para el descubrimiento y los interrogatorios de los reos. Hacia mediados del siglo XIII quedaron establecidos los principios rectores para las acciones eclesiásticas, y los procedimientos para la represión en su mayor parte ya estaban siendo aplicados y no requirieron cambios sustanciales durante el resto de la Edad Media (Lambert, 1981: 145).

El restablecimiento de la ortodoxia constituyó, de esta forma, uno de los objetivos fundamentales del siglo XIII, y todos los fenómenos que habrían de caracterizarlo deben verse a la luz de esa restauración. Además fue una época en que se consolidaron y perfeccionaron las instituciones, de modo que podemos entender las principales tendencias que dieron su perfil a ese tiempo a través de ese trasfondo.

> Tres fueron las circunstancias que dominaron el siglo XIII: el redescubrimiento de las obras de Aristóteles y el descubrimiento del idea-

> rio islámico; el auge de las universidades, que se convirtieron en los centros intelectuales por antonomasia; la tendencia hacia un monopolio de la enseñanza por parte de las órdenes mendicantes, particularmente los dominicos y franciscanos. Con la convergencia de estos desarrollos, el siglo XIII se encaminó por un rumbo diferente al que había tomado el siglo XII (Leff, 1958: 168).

La racionalización de la estructura del pensamiento, que había promovido Abelardo, se convirtió en parte integral del pensamiento teológico del siglo XIII. El papel decisivo en ese proceso le correspondió, sin embargo, al legado de la Antigüedad clásica y de manera particular a Aristóteles, el príncipe de los filósofos. Para entonces, el desarrollo económico general había llegado a tal nivel que la recuperación de tradiciones de la Antigüedad aportaba una ganancia decisiva para el conocimiento. Sohn-Rethel comenta al respecto: "Con la resurrección monetaria en la esfera de circulación, la evolución del medievo tardío retomó el desarrollo de formas económicas e intelectuales donde éste se había interrumpido en la Antigüedad" (Sohn-Rethel, 1976: 89). Esto dio pie a la aplicación de métodos filosóficos con fines teológicos, y a la reconciliación de la fe y del saber, y a esto se refiere la definición del siglo XIII como un siglo de síntesis.

Esta síntesis se expresa también en los grandes sistemas teológicos, las llamadas sumas (*summae*), compendios que constituyeron un intento de presentar todo el saber disponible en forma comprimida. En este sentido, el siglo XIII representa al mismo tiempo la culminación absoluta de la escolástica.

Aun cuando el redescubrimiento de Aristóteles en parte ya se había iniciado en el siglo XII, por mediación de los árabes, fue en el siglo XIII cuando se realiza una revisión de las traducciones de sus obras. Fue entonces cuando se tradujo directamente del griego al latín, eliminando elementos neoplatónicos y dejando al descubierto toda su fuerza explosiva. La discusión intelectual se enardecía en torno a Aristóteles, que escindía los espíritus y hacía surgir diferentes escuelas que se podían caracterizar por su posición con respecto al filósofo estagirita. Se dieron las más diversas condenas de aspectos de la obra del filósofo por parte de la jerarquía eclesiástica, sin que las mismas realmente hicieran mella en su aceptación general: "Al igual que todas las ideas, las obras de Aristóteles

no pudieron ser erradicadas por decreto, y constantemente ganaron terreno hasta que finalmente culminaron en la síntesis tomista. Cuando se produjo la gran condena del año 1277, ésta no estaba dirigida solamente en contra de Aristóteles sino también de las interpretaciones que de él hacían Averroes y sus seguidores en París (Leff, 1958: 173).

Toledo y la Sicilia de Federico II fueron los puntos de contacto a través de los cuales el pensamiento de la Antigüedad y el de los árabes pudieron filtrarse al mundo medieval, y por donde también llegaron a difundirse en las universidades de Occidente los comentarios de Averroes sobre Aristóteles.

Las universidades, y entre ellas ante todo la de París, fueron el escenario en que se libraron las luchas intelectuales del Occidente cristiano. Aun cuando a la universidad de Palermo le correspondió un papel importante para el encuentro de las civilizaciones griega, árabe, judía y latina, y por mucho que la de Boloña ocupara una posición central en las ciencias jurídicas, fue en París donde la teología escolástica alcanzó su pleno florecimiento. En la Facultad de las Artes tenía su sede una interpretación de Aristóteles a la que Averroes le confería su sello distintivo y cuya personalidad más notable fue Siger de Brabant, mientras que la Facultad de Teología fue constituyéndose en el baluarte principal de la crítica a esa interpretación, con Tomás de Aquino como su representante más destacado.

En la pugna entre la Facultad de las Artes y la de Teología no sólo se manifiesta la oposición entre filosofía y teología, sino también aquella que mediaba entre los maestros seglares, miembros de la corporación académica, y los monjes mendicantes; porque el siglo XIII no sólo es el periodo en el cual las órdenes mendicantes asumen un importante papel en la lucha contra la herejía, sino también aquel en que dominicos y franciscanos comienzan a conquistar las universidades. Después de su llegada a París (a donde los dominicos arribaron en 1217 y los franciscanos en 1219), comenzaron a fincar sus reales en la Facultad de Teología y a interpretar la vida espiritual de la cristiandad latina. Había llegado a su fin la era de los maestros libres, individuales y las órdenes monásticas les arrebataron a aquéllos el predominio intelectual.

Estas observaciones previas acerca de la situación espiritual en el siglo XIII fueron necesarias para poder aquilatar el logro de aquel

monje dominico que marcó con su impronta la teología de ese siglo: Tomás de Aquino. Con su teología filosófica hace una vez más el intento de integrar las novedades del siglo XII en un sistema teológico, sin afectar los fundamentos del sistema social vigente. Su teología es reactiva, es decir, responde a los grandes desafíos de su siglo, como el movimiento hereje, el milenarismo y Averroes, pero con nuevos instrumentos de pensamiento aprendidos de Aristóteles.

Su pensamiento admite la posibilidad de la autonomía del intelecto, la posibilidad de comprender la realidad por medio del razonamiento propio. El reconocimiento de este hecho emparenta a Tomás de Aquino con su maestro Alberto Magno, y ambos se remiten a Aristóteles, el filósofo de la Antigüedad, como ejemplo.

Si el orden feudal había llegado a su culminación en el siglo XIII y esa centuria se caracterizaba aún por cierto crecimiento generalizado, aunque atenuado, también parecía existir la posibilidad de una teología que armonizara el mundo y el orden social.

El dualismo entre *civitas Dei* y *civitas terrena* cede su lugar a la jerarquía de los estamentos, y el mundo deja de ser sede del pecado para transformarse en elemento de un plan divino, perfectamente ordenado, del cosmos (Borkenau, 1934: 23).

La concepción de una armonía jerárquica, de un orden cosmomórfico con niveles graduales de existencia y conocimiento, que para el medievo europeo alcanza su máxima expresión en los escritos de Tomás de Aquino, no sólo se remonta a Aristóteles sino también a la filosofía del orden de Dionisio Areopagita y se opone estructuralmente a la idea agustiniana de las dos *civitates*. Con ella, el mundo y la vida terrenal alcanzan una justificación parcial que no habían tenido en la teoría agustiniana: "Definitivamente es un hecho que a través de un giro muy profundo, en el siglo XIII se abre paso la aspiración de concebir al mundo ya no como sitio del pecado, sino como parte integrante del bello orden de un plan cósmico divino" (Borkenau, 1934: 24).

La justificación del mundo y de la existencia terrenal, que se basaba en Aristóteles y que de manera implícita también defendía la estructura social existente y la posición de la Iglesia, tuvo una importancia decisiva, en cuanto a que la Iglesia, que se había vuelto sumamente poderosa, comenzó a tener oposición dentro de sus propias filas. En los movimientos milenaristas de la Edad Media, cuya base social se situaba entre los estratos plebeyos tanto de la pobla-

ción urbana como campesina, se conservó la distancia crítica original del cristianismo con respecto al mundo y al orden social. Sin embargo, lo que diferenciaba al milenarismo de la negación del mundo en la baja Edad Media era el hecho de que los milenaristas esperaban la redención de ese orden ya no en el más allá, sino en la propia historia. En su obra principal, *Concordia nova et veteris testamenti*, el abad calabrés Joaquín de Fiore desarrolló la tesis de las tres edades del mundo, que hasta Thomas Müntzer constituyó la doctrina central de todos los movimientos revolucionarios milenaristas de la Edad Media.

La primera edad del mundo, dominada por la ley (*sub lege*), es la edad del Padre; a ella le sigue la era del Hijo, regida por la gracia (*sub gratia*). A ésta, sin embargo, le seguiría el tercer reino del mundo, el del Espíritu Santo, en el cual los hombres quedarían bajo una gracia aún mayor (*sub ampliore gratia*), y cuyo advenimiento Joaquín esperaba como inminente, fechándolo para el año 1260 (Dempf, 1954: 169).

Tomás de Aquino combatió enérgicamente ese milenarismo de los joaquinistas que ponía en tela de juicio el poder y el peso de la Iglesia romana (Dempf, 1969: 97).

En la confrontación con el rigorismo monacal de los reformadores franciscanos, le correspondió una importancia decisiva al aristotelismo de la filosofía tomista, que respaldaba la posición del mundo terrenal.

Pero si Tomás de Aquino por un lado defendía ante los franciscanos aferrados al agustinismo la necesidad de transformar la teología en ciencia, la otra vertiente de su lucha se dirigía contra la lectura aristotélica de los averroístas de la Facultad de las Artes de París, cuyo máximo exponente era Siger de Brabant. Si bien es cierto que Tomás de Aquino había transformado la teología en un conjunto de tesis deducidas de premisas últimas, accesibles a la razón, dándole con ello un considerable margen a la razón y al intelecto, el punto de partida de su pensamiento siguió siendo, no obstante, la revelación, para la cual había que encontrar explicaciones y fundamentos racionales.

Siger de Brabant y Boecio de Dacia, los líderes intelectuales de la Facultad de las Artes, sin embargo, no admitían la limitación de la racionalidad que establecía Tomás de Aquino. Para ellos no existía duda de que la única autoridad era la del intelecto, la de Aristóteles

y de su comentarista Averroes. Según su opinión, la *ratio* humana era capaz de conocer a la naturaleza y al hombre, por lo que no había necesidad de recurrir a la *sacra teologia* del maestro Aquino, la cual de suyo no representaba un saber verdadero (Alessio, 1975: 458). Todo lo que se podía saber de manera científica acerca de Dios se podía conocer a través de la filosofía y de sus autoridades: "Con ello se erige a la ciencia en el valor vital supremo del hombre superior. Ella consiste en la observación puramente científica del devenir del mundo, como repetición eterna de las cosas, según la autoridad de Aristóteles" (Dempf, 1954: 335).

A Tomás de Aquino, en cambio, le interesaba señalar la limitación de la razón humana y demostrar que para alcanzar la salvación era necesario trascender la metafísica natural de Aristóteles y aceptar una doctrina que se basara en la revelación divina y que mostrara el camino hacia aquello que de otro modo se sustrae a la inteligencia humana. Para Tomás de Aquino, esa doctrina tenía carácter científico, precisamente porque se basaba en la revelación que constituía su fundamento irrenunciable. Tal como todas las ciencias tienen su fundamento y se derivan de principios, también la teología parte de principios, sólo que éstos fueron revelados por Dios (*Summa Theologica*, pars I, q 1, a II). Si existía la revelación, entonces según la lógica de la deducción, la teología también era una ciencia.

Pero Tomás de Aquino se diferenció de los averroístas no sólo en cuanto a la posición que le atribuía a la *ratio* humana en el ámbito de la ciencia; también la cuestión de la relación entre la forma y la materia era interpretada de diferente manera por él y la tradición árabe. En la filosofía de Aristóteles esta cuestión no había quedado resuelta claramente, abriéndose la posibilidad de una lectura "de izquierda" y otra "de derecha" del pensamiento aristotélico (E. Bloch, 1972: 479).

Al emplear el concepto de *ousia* tanto para la cosa particular como para la forma pura, Aristóteles se acercaba a la interpretación cristiana de su filosofía, que entendía la materia como elemento puramente pasivo y receptivo, atribuyéndole a la forma el papel de la configuración activa. Aun cuando en la teología de Tomás de Aquino la materia y la forma constituyen la esencia de las cosas físicas, la materia nunca puede existir sola, mientras que las formas pueden darse como formas puras, independientes de la materia. Con ello, Tomás de Aquino acentúa la valoración superior que Aristóteles le

confiere a la forma, hasta que logra finalmente conciliarla con las premisas cristianas.

Una vez asegurada la superioridad de las formas, que como formas puras emanan en última instancia del pensamiento divino, Tomás de Aquino le podía conceder cierta autonomía al mundo material que no existiría sin la forma que Dios le ha dado. Debido a que la materia no puede existir como potencialidad pura y sólo adquiere actualidad a través de la forma que le es impuesta, para Tomás de Aquino el dogma de la creación del mundo por Dios resulta compatible con la filosofía aristotélica. Este dogma, sin embargo, era rechazado por la interpretación aristotélica de Averroes y Siger de Brabant.

Así, Aristóteles había visto que la materia presenta en sí misma preformaciones que limitan la forma que le es impuesta desde fuera. El aristotelismo "de izquierda" interpreta esa preformación de la *hyle* como la capacidad de la materia de autoactualizarse. La *natura naturata* se convierte en la *natura naturans* en la medida en que la materia es capaz de realizar por sí misma su destino enteléquico. Con ello, la *creatio mundi* se convierte en un acto que el mundo es capaz de realizar gradualmente por sí mismo. Averroes deriva de ahí la consecuencia de que se vuelve prescindible la presencia de un Dios para la generación del mundo.

Los averroístas latinos en la universidad de París, Siger de Brabant y Boecio de Dacia, combatidos por Tomás de Aquino, retomaron esa teoría y la siguieron desarrollando. Al negar la inmortalidad del alma y asumir la eternidad del mundo llegaron a posiciones filosóficas como las que prevalecieron en la Antigüedad (Pépin, 1973b: 170).

El énfasis que Siger ponía en la inmutabilidad y eternidad del mundo, sin embargo, lo privaba al mismo tiempo de la posibilidad de esbozar una verdadera historia de la humanidad. Tomás de Aquino, en cambio, rechazó enérgicamente la doctrina de la eternidad del mundo, que también se encuentra en los escritos de Aristóteles. Al mismo tiempo admitió que la idea de la creación del mundo no podía refutarse de manera evidente a partir de un criterio netamente racional, y que por ende la idea del mundo como creación no se podía derivar de manera forzosa a partir de la razón, sino que había de depender de la revelación (Grabmann, 1914: 94). Tomás de Aquino estableció el nexo entre Dios y el mundo a través de la

acción creadora de Dios, a través del concepto de la creación. Si le atribuía cierta causalidad propia al mundo, lo hacía tan sólo porque previamente había definido el acto de la creación como origen de todo lo existente.

> La idea determinante de su sistema es la de que toda cosa finita se compone de acto y potencia, de esencia y existencia. La existencia transfiere la potencialidad de la esencia a la actualidad, pero al mismo tiempo se halla limitada por esa potencia. Esta distinción entre esencia y existencia es vital, es el *Shibbolet* del tomismo. Lo es, porque Dios es una entidad que existe a partir de sí misma, sin distinción entre su esencia y existencia. Él es la perfección total y, en última instancia, inferimos la existencia de Dios a partir de las cosas finitas. Nada de lo que conocemos es un ente fundado en sí mismo, un *ens a se*, por lo que todo debe depender de una causa que existe a partir de sí misma (Knowles, 1962: 262).

Lo anterior constituyó al mismo tiempo la base para que Tomás de Aquino pudiera correlacionar la naturaleza y la gracia, la razón y la fe sin contradicción sistemática. Pero en la filosofía tomista, la naturaleza creada tampoco responde a una necesidad en sí misma; para determinar la necesidad permanente que la naturaleza tiene de Dios, Tomás de Aquino se valió del axioma de la causalidad concomitante, tomado de la física aristotélica, conforme al cual el proceso no se reconoce como un estado de las cosas, sino que para toda modificación se requiere la intervención de un factor causal. De este modo, la naturaleza depende a tal grado de la acción permanente de Dios que para su continuidad requiere la presencia de su creador.

Pero si bien Tomás de Aquino defiende el marco teológico frente a los averroístas, la justificación de la razón y de la ciencia conduce, pese a todo, a una rehabilitación parcial de la avidez humana de saber. De esta manera, con la adopción de la argumentación aristotélica, también se llega a una revaloración de la *curiositas*, lo que constituye una diferencia más entre Tomás de Aquino y San Agustín. En la filosofía tomista, la primera tesis de la metafísica aristotélica se eleva al rango de principio por antonomasia del pensamiento escolástico. La naturalidad del saber implica la valoración: *omnis sciencia bona est.*

> Tomás de Aquino se percata de que bajo los requerimientos estrictos de la argumentación causal aristotélica, el conocimiento de Dios, que según la Carta a los romanos es inherente a la naturaleza de todos los hombres, sólo puede sostenerse si se reconoce como propia de la constitución de todos los hombres la búsqueda del saber, que no se satisface en situación alguna. A diferencia de San Agustín, Tomás de Aquino presenta el conocimiento de Dios como satisfacción y no como condición de la legitimidad de la curiosidad teórica que precisamente por su natural insaciabilidad y universalidad parece ser el factor que garantiza, y la energía específica que posibilita, el acceso a posiciones metafísicas superiores. Ante este horizonte, la prohibición de indagar lo oculto por esfuerzo propio equivaldría prácticamente a una negación total de la funcionalidad del sistema escolástico en su conjunto (Blumenberg, 1973: 129-130).

Quizá deba verse precisamente la defensa de la curiosidad teórica y la justificación de las estructuras de racionalidad como la contribución específica de Tomás de Aquino al surgimiento de la modernidad en la Edad Media. Ésas fueron tendencias del siglo XII que, por así decir, fueron "resguardadas" en la teología tomista. No obstante, en lo que concierne al ámbito de su filosofía social y su posición con respecto al problema de los conceptos universales, adopta puntos de vista que se remontan más atrás de los incipientes planteamientos individualistas del siglo XII. En la cuestión de los conceptos universales defiende la posición realista, es decir, afirma la existencia de conceptos generales *ante rem*. En este punto coincidía con el filósofo árabe Avicena:

> La decisión de Avicena referente al problema de los conceptos universales, es decir, sobre la validez real de conceptos generales, fue adoptada en su totalidad por Alberto y Tomás de Aquino. Según ella, los conceptos universales o generales tienen validez *ante rem* en lo que se refiere al plan del mundo, *in re* en cuanto a la naturaleza, *post rem* en lo concerniente al conocimiento abstracto (E. Bloch, 1972: 502).

Con ello, en lo tocante a los conceptos universales, Tomás de Aquino adoptó una posición que no partía precisamente de circunstancias individuales sino que afirmaba la primacía del todo sobre las partes. Y esa primacía no sólo valía para la lógica, sino también

para la realidad social, y contenía asimismo, de manera implícita, una justificación de la sociedad corporativa medieval.

> La posición realista de los escolásticos frente al problema de los conceptos universales es la expresión filosófica de la conciencia de que las comunidades supraindividuales en las que se vive, particularmente la Iglesia como la más elevada de todas ellas, poseen la realidad verdadera y primaria, mientras que los individuos como entes aislados (fuera del todo social y con anterioridad a él) no tienen existencia propia sino sólo adquieren realidad como partes del todo (en la medida en que participan de él) dentro de un orden general (Martin, 1949: 60- 68).

El carácter conservador de la teoría tomista, es decir, su orientación hacia la permanencia del sistema, se hace particularmente patente en su filosofía social y del Estado, en la que asume posiciones típicamente medievales, aun cuando su argumentación contiene elementos nuevos.

Bajo la influencia de la *Política* de Aristóteles, cuyo conocimiento se había recuperado a mediados del siglo XIII, el concepto medieval del Estado experimentó un profundo cambio, caracterizado especialmente por una nueva visión de su justificación y naturaleza. El Estado ya no se concibe exclusivamente a partir de su relación con la esfera eclesiástica, sino que su existencia se fundamenta en el derecho natural. Con su obra *De regimine principum*, escrita en 1265-1266, Tomás de Aquino fue el primero en intentar el desarrollo de una doctrina cristiana del Estado sobre la base de la *Política* aristotélica. Tomás de Aquino adopta de Aristóteles tanto la determinación antropológica del hombre como ser social, que prácticamente por su naturaleza misma tiende a una comunidad estatal, como también la idea de que ésta era comparable a un organismo. La teoría estatal tomista parte de un dominio instituido por Dios, por lo que se legitima ontológicamente el dominio del hombre sobre el hombre:

> Si por lo tanto es propio del destino natural del hombre que viva en sociedad con muchos, algo debe haber entre los hombres por medio de lo cual se gobiernen esas multitudes. Porque si muchos hombres estuvieran juntos y cada uno de ellos sólo estuviera atento a lo que a él mismo le parece conveniente, la sociedad se desintegraría en

> direcciones contrarias si no hubiera quien procurara el bien de la sociedad. Del mismo modo, el cuerpo del hombre y de cualquier criatura se disolvería si no hubiera una fuerza rectora común en el organismo que atendiera el bien de todos sus miembros. Es esto a lo que seguramente alude Salomón cuando dice (Prov. 11, 14): "Donde no hay buen gobierno, el pueblo se hunde" (Tomás de Aquino, 1975: 7).

Al definir al hombre, de acuerdo con Aristóteles, como *zoon politikón*, es decir, como un animal político y social por naturaleza, Tomás de Aquino deriva al mismo tiempo el Estado de la naturaleza humana. La tendencia a sintetizar planteamientos intelectuales más bien alternativos, que caracteriza toda la filosofía de la Edad Media tardía, también se manifiesta en esta doble legitimación del dominio político.

El pecado original, que había desempeñado un papel tan importante en la legitimación del poder según San Agustín, se vuelve relativamente insignificante para esta concepción del Estado. Incluso sin la mediación del pecado original los hombres tendrían que vivir bajo formas estructuradas de poder y existirían relaciones jerárquicas de superioridad y subordinación. Dentro de la tradición aristotélica, Tomás de Aquino también puede afirmar que, por naturaleza, a los diferentes estamentos les corresponden leyes diferentes, como a las diferentes especies animales. El presupuesto de toda esta construcción radica en la vieja doctrina aristotélica de que los hombres son diferentes por naturaleza, una concepción poco menos que inevitable en una sociedad en la que prácticamente no se da el paso de individuos de un estamento a otro:

> El cuestionamiento de Tomás de Aquino de si el hombre, en caso de que se hubiese reproducido en el estado de inocencia, habría vivido de todos modos en relaciones de dominio, equivale a la pregunta de si el poder en sí es un producto del pecado o sólo lo son determinadas variantes del mismo. Se nos da la respuesta de que ciertamente la esclavitud, en la que el dominado es utilizado en beneficio del amo, es un producto del pecado; pero que la dominación de los más nobles sobre los menos nobles, desde luego en el interés propio de los más nobles, es natural, es decir, buena; que el dominio sobre hombres libres, no esclavos, hubiese sido necesario incluso en el estado de inocencia. Por consiguiente, en Tomás de

> Aquino el sentido pragmático de la ley natural radica en la apología del carácter divino del orden social feudal (Borkenau, 1934: 31).

Si frente a esto, el padre Chenu, en su interpretación tomista, presenta a Tomás de Aquino como un hombre del nuevo orden, de la ciudad y de los gremios, con una actitud hostil frente al sistema feudal, parecería que se le está atribuyendo a Tomás de Aquino una progresividad que no poseía (Chenu, 1960). Si bien es cierto que Tomás de Aquino les atribuyó a los gremios un lugar dentro del orden corporativo y rehabilitó al artesanado, no obstante nunca puso en tela de juicio los principios patriarcales que reproducían dependencias feudales en el seno de los gremios. Por el hecho de que reproducían una identidad colectiva secundaria, los gremios a la larga resultaron compatibles con el sistema feudal. Tomás de Aquino justificó una sociedad feudal, en la que la ciudad ocupaba su lugar y en la que el todo era constituido por una jerarquía corporativa.

> En la idea patriarcal, en cambio, radica el carácter conservador del sistema, que todo lo estabiliza y reconoce las situaciones reales. Desigualdades de todo tipo forman parte del organismo social en contextos tanto eclesiásticos como seglares; la igualdad es netamente religiosa, y aun allí difiere la posición de clérigos, monjes y legos. Estas desigualdades se manifiestan ante todo en relaciones de dominio y de servidumbre, en diferencias de patrimonio, en cargos y oficios. Se pretende que cada cual permanezca en su estrato y gustosamente sirva al otro. Las virtudes cristianas no residen en el progreso y el cambio, sino en la conservación de estructuras saludables y en la modestia ante la posición que le ha correspondido a cada quien en el contexto general (Troeltsch, 1922: 308).

Las objeciones que Tomás de Aquino plantea con respecto al estrato más dinámico de la sociedad medieval, el de los comerciantes, ponen de relieve que una estructura social estática es la que más se acerca al ideal tomista. Una *civitas* que sólo lograba ganarse el sustento a través del comercio, debido al trato con mercaderes extraños que se habían educado bajo el imperio de leyes diferentes, estaba expuesta a múltiples riesgos que amenazaban la moral de los ciudadanos así como el orden estatal en su conjunto. Y aun los mismos ciudadanos dedicados al comercio representaban una amenaza para

la existencia del Estado, ya que el afán de lucro de los mercaderes promovía la codicia de todos los hombres. La venalidad generalizada y el descuido del bien común en aras de la ventaja personal son las consecuencias deplorables (Tomás de Aquino, 1975: 68.)

Con esta crítica a la burguesía comerciante, Tomás de Aquino adopta una posición claramente hostil frente al movimiento urbano de su tiempo y frente a las tendencias individualistas que se manifiestan en él. Esto se aprecia también en lo relativo al cobro de intereses, donde Tomás de Aquino asume un punto de vista típicamente feudal y clerical. Porque si bien el cobro de intereses podía parecer perfectamente prescindible en la economía feudal, sí había adquirido una importancia sustancial en la economía crediticia urbana. Pese a todas las prohibiciones eclesiásticas, hacía tiempo que se había vuelto una práctica normal, que a menudo se plasmaba en el derecho de las ciudades. Tomás de Aquino, sin embargo, sustentó en lo esencial la concepción eclesiástica que se expresa en el título que le dio a la 78ª disertación de la *Summa Theologica*: "El pecado del rédito". También el trabajo es, para Tomás de Aquino, de una manera muy medieval y nada burguesa, el castigo hecho dolor a causa del pecado original:

> así como el trabajo, a raíz del pecado original, se ha vuelto castigo y dolor, al cual deben someterse en muy diverso grado los diferentes estamentos y oficios, así como las pretensiones del estilo de vida difieren marcadamente según rango y estado, correspondiéndoles en mayor medida a los de posición elevada; así como los individuos no se pueden apartar de los oficios y estamentos de sus padres, sino que tienen que continuarlos pacientemente y nadie debe rebasar los límites de su clase, así también se extiende una atmósfera general de paciencia, de humildad y de sufrimiento, que nada tiene que ver con el entusiasmo por un oficio derivado de la estratificación, pero sí mucho con la resignación ante las consecuencias del pecado original y ante las desigualdades impuestas por Dios (Troeltsch, 1922: 313).

Si además tenemos presente que la teoría del Estado de Tomás de Aquino afirma la supremacía absoluta de la Iglesia frente al Estado seglar, parece justificada la conclusión de que la teoría tomista, pese a su aparente desviación de la concepción medieval, describe,

en realidad, un círculo para terminar nuevamente en la propia ideología medieval.

Así es que, mientras Tomás de Aquino liga nuevamente las tendencias individualistas del siglo XII a las comunidades supraindividuales, vinculándose a su época únicamente en el reconocimiento de la estructura de la racionalidad, los herederos más congruentes de los logros progresistas del siglo XII resultan ser los filósofos de la Facultad de las Artes de París. Si bien no nos han legado una teoría social, defendieron, no obstante, los derechos del individuo que argumenta racionalmente, y Siger de Brabant, que encabezaba esa posición, desapareció en las mazmorras de la Inquisición por su defensa de esos derechos.

Con la reprobación de las 219 tesis por parte del obispo Tempier el 7 de marzo de 1277, que constituyó una de las condenas más severas pronunciadas contra la filosofía durante la Edad Media, la jerarquía eclesiástica asestó un duro golpe a las ideas del "averroísmo latino", del que difícilmente se pudieron recuperar. Aun cuando la sentencia también se hizo extensiva a siete tesis de Tomás de Aquino, la canonización de su autor a principios del siglo XIV demuestra que el tomismo sólo se vio afectado marginalmente por esa condena. La lista de los 219 errores condenados es un documento típico que caracteriza la situación intelectual durante el último tercio del siglo XIII. Apunta directamente contra los intentos por defender la autonomía de la razón frente a la teología, contra el derecho de criticar a la religión cristiana y contra la defensa de un derecho a la felicidad en la vida terrenal. La condena del "averroísmo latino" está dirigida en contra de una tendencia naturalista y racionalista que se había desarrollado en la Facultad de las Artes y que pretende atribuirle a la filosofía superioridad frente a la teología. No está demostrado que Siger de Brabant y Boecio de Dacia hayan representado esta postura de manera literal, pero fueron tesis y no personas a las que condenó el obispo de París, y en las que creía percibir una nueva tendencia, una nueva mentalidad. Desechó, entre otros, el principio de que el filósofo no debía aceptar ninguna tesis que no hubiera sido probada por medio de la razón (tesis 13 y 150, cit. según Flasch, 1982: 359). La enunciación de dicho principio es la siguiente: "Tesis 150: El hombre no deberá darse por satisfecho con la autoridad, para alcanzar la certeza con respecto a una cuestión" (cit. según Flasch, 1982: 362).

Pero aparte de la crítica de la racionalidad, en el fondo es la aspiración individualista a la autorrealización la que constituye el contenido propiamente dicho de los errores averroístas. Lo que merece la reprobación es el contenido marcadamente antropocéntrico de las tesis y con ello un determinado nivel del proceso de individualización. La ética expuesta en los errores ya se basa en una experiencia empírica de la realidad y en una cosmovisión realista, que se orienta por lo que todo hombre puede percibir, por lo que los conceptos generales o apriorísticos pierden su posición dominante. Ante la promesa de la bienaventuranza en el más allá, se le da preferencia a una felicidad basada en virtudes intelectuales en la vida terrenal:

"Tesis 176: La felicidad se posee en esta vida y no en otra" (Flasch, 1982: 362).

"Tesis 15: Después de la muerte, el hombre pierde todo lo bueno" (Flasch, 1982: 359).

"Tesis 144: Todo lo bueno que le es posible al hombre radica en las virtudes intelectuales" (Flasch, 1982: 362).

La contradicción entre legalidad y libertad, entre el *ordo* impuesto por Dios y la afirmación de la individualidad, adquiere cada vez más las características de un conflicto abierto.

Los miembros de la Facultad de las Artes de París esgrimieron la ética de Nicómaco en defensa de la dignidad y la gloria del individuo, por las que ya había abogado Abelardo.

> El "aristocratismo pagano de la moral aristotélica" ofrece una respuesta. La búsqueda de identidad de los miembros de la universidad culmina en la determinación de una virtud específica que se define como la de mayor rango ético y que constituye el punto de partida para proclamar la superioridad de su *status*, caracterizado precisamente por esa virtud (Le Goff, 1984a: 86).

De este modo, el filósofo empeñado en la búsqueda de la verdad se convierte en el hombre señero por antonomasia:

"Tesis 40: No hay forma más excelsa de vida que la de mantenerse libre para la filosofía" (Flasch, 1982: 360).

Pero la filosofía conforme a la que se orientaron Siger y su grupo se valió del modelo de la Antigüedad frente a los aspectos ascéticos negadores de todo lo terrenal del cristianismo, con lo cual se con-

virtió al mismo tiempo en una crítica a la religión. La doctrina de la felicidad, basada en Aristóteles, se resume en la afirmación de que la felicidad no se recibe directamente de Dios, sino que es obra del propio hombre (tesis 22, cit. por Flasch, 1982: 359). Entre estos enfoques subjetivistas y relativistas y la tesis de que el hombre es la medida de todas las cosas, apenas media un paso. De este modo, el "averroísmo latino" continúa tendencias que entronizaron al individuo como medida de todo lo existente, confiriéndole un grado de soberanía que ponía en tela de juicio a las autoridades medievales.

Quizá no sea exagerado afirmar que los *viri philosophici* de la Facultad de las Artes parisina del siglo XIII, como un grupo, unidos por su profesión y su pensamiento, subrayaron más que nadie la individualidad y la subjetividad, por lo que deben considerarse como precursores de la Ilustración (Le Goff, 1984a: 87).

Crisis y *ratio* en el siglo XIV: Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua

La fase de auge generalizado, que había caracterizado al siglo XII y la primera mitad del XIII, había perdido su impulso alrededor del año 1300. Las experiencias de los hombres a comienzos del siglo XIV diferían radicalmente de aquellas vividas dos siglos antes. La expansión territorial de Europa había llegado a sus límites y el rendimiento de las tierras susceptibles de cultivo acusaba una tendencia decreciente.

A esto se sumó un cambio climático, manifestado en un calentamiento del hemisferio. Subió el nivel de los mares, los glaciares retrocedieron, lluvias torrenciales destruyeron los cultivos y se dieron fluctuaciones extremas de la temperatura (Fossier, 1988: 10). El crecimiento demográfico había alcanzado un grado que rebasaba las posibilidades de una alimentación satisfactoria con el nivel tecnológico existente en la época. Las parcelas, de las que tenía que derivar su sustento la población rural, fueron cada vez más pequeñas, de suerte que la inmensa mayoría de los campesinos vivía al borde de la miseria.

A lo anterior se añade que la nobleza cobraba rentas cada vez mayores para poder mantener su acostumbrado nivel de vida. Económicamente, el sistema feudal había llegado a un punto donde

cualquier alteración climática de corta duración podía derivar en una crisis prolongada. Esta situación se dio entre 1315 y 1316, época en que, debido a la pérdida de varias cosechas en el lapso de pocos años, se produjeron hambrunas en gran parte de Europa. La llamada muerte negra, la peste, que llegó a Europa entre 1347 y 1348, en poco tiempo arrasó con 40 por ciento de la población europea, completando la imagen del siglo XIV como época de severas crisis. Pero no sólo fueron factores naturales los que causaron la inestabilidad de ese siglo. También las estructuras sociales de la Edad Media empezaron a tambalearse. En las ciudades como en el campo fueron surgiendo protestas contra el deterioro de las condiciones de vida. En 1309, en Gante, se sublevó el pequeño artesanado y venció a un ejército de la nobleza en Contrai; en 1378 se produjo en Florencia la famosa insurrección de Ciompi, en que los estratos sociales bajos de la ciudad se levantaron contra los patricios urbanos y los gremios. Las revueltas campesinas estaban a la orden del día durante el siglo XIV, y la *Grande Jacquerie* de los campesinos franceses en 1358 así como el levantamiento de los campesinos ingleses en 1381 fueron tan sólo los ejemplos más famosos de estos movimientos, pero ni con mucho los únicos. La estructura corporativa de la sociedad feudal había comenzado a tambalearse y ya no lograba garantizar a los diferentes estamentos un mínimo de satisfactores. La jerarquía y el orden existente, que habían encontrado su justificación y armonización en la filosofía social de Tomás de Aquino, se habían vuelto cuestionables. Si hemos de señalar una diferencia fundamental entre el siglo XIII y el XIV en cuestiones teológicas, ésta se refiere a la relación entre la fe y el saber. A diferencia del escolasticismo, que se había caracterizado por la justificación del dogma mediante argumentos racionales, el siglo XIV sitúa a la teología más allá de la razón (Leff, 1956: 30-32).

La voluntad divina parecía más insondable que nunca y el voluntarismo y la omnipotencia se convirtieron en los atributos principales de Dios. El orden universal de la cristiandad, unida por el papa y el emperador, por el latín como idioma de la gente culta, y las universidades como representantes de ese orden, no sobrevivió al siglo XIV. La tensión tradicional entre papa y emperador se vio desplazada por la pugna creciente entre el papa y el Estado nacional, así como por los conflictos entre los diversos Estados nacionales. Fue a principios del siglo XIV cuando las aspiraciones de domi-

nio universal de los papas sufrieron un golpe decisivo. Después de la derrota y captura de Bonifacio VIII en Anagni, en 1303, las aspiraciones papales de supremacía quedaron definitivamente condenadas al fracaso (Leff, 1961: 37).

El naciente estado nacional francés bajo Felipe IV le había infligido al papado la más severa derrota de todos los tiempos, que dio lugar al traslado de la residencia papal a Aviñón, donde los papas permanecieron durante los siguientes setenta años sujetos al control supremo de los reyes de Francia. El así llamado "cautiverio babilónico" generó un debilitamiento del papel universal e internacional del papado, que se acentuó aún más durante el periodo del "gran cisma" y del movimiento conciliar, entre 1378 y 1415.

En una época de intranquilidad y de catástrofes, las riquezas y privilegios de la Iglesia se convirtieron en motivo de escándalo. El ala radical de los franciscanos desde siempre había reclamado un retorno al ideal absoluto de pobreza de la Iglesia primitiva, tendencias cuya condena definitiva fue proclamada por la jerarquía eclesiástica precisamente a comienzos del siglo XIV. En 1318, bajo Juan XXI, se inició la persecución de estas ideas, y en 1323 la doctrina de la pobreza cristiana fue definitivamente condenada. A consecuencia de ello, algunos líderes franciscanos, entre ellos el general de la orden, Miguel de Cesena, y Guillermo de Ockham, se rebelaron públicamente contra el papa y buscaron la protección del emperador. En su teoría política, Ockham y Marsilio de Padua reclamaban la autonomía de la esfera política frente al papa, a la vez que desarrollaron una doctrina contraria a la posición hegemónica del pontífice. Estos planteamientos habrían de preparar el terreno para la teoría política de la Era Moderna.

Los mismos excesos de la Iglesia, que ya habían sido denunciados por los franciscanos más radicales, también desempeñaron un papel en relación con los ataques que lanzaron Wycliff en Inglaterra y Hus en Bohemia contra la Iglesia oficial. Estos movimientos causaron gran perturbación en el seno de la Iglesia, la cual sólo logró sobreponerse a ellos echando mano de la represión abierta. A menudo los seguidores de Wycliff y Hus eran personas que ya no tenían cabida en el orden corporativo del sistema feudal y para las que el sistema vigente había perdido toda capacidad de integración. Tanto en las ciudades como en el campo surgían grandes masas de hombres que ya no podían ser absorbidas por las

instituciones tradicionales y que simbolizaban la desintegración del orden feudal.

Desde un punto de vista sociológico, el siglo XIV es el siglo de la agonía de los poderes y estamentos universales, una era en la que se produce la primera gran confrontación de los Estados nacionales en vías de constitución en la llamada guerra de los cien años, un siglo de rebeldía contra la jerarquía existente, rebeldía que se manifiesta en numerosas sublevaciones, tanto en las ciudades como en las zonas rurales.

Si hemos de hallar un denominador común para las tendencias intelectuales del siglo XIV, es menester destacar tres temas centrales en el pensamiento de dicho siglo.

La primera tendencia del pensamiento fue la de volver a separar la fe del saber. De nueva cuenta, parecía inadmisible y poco razonable colegir un autor divino de todo lo creado a partir de la creación misma. Describir a Dios en los términos de una causa primera les parecía a los pensadores del siglo XIV tanto como pretender determinar *a priori* sus acciones y limitar su soberanía absoluta, al atribuirle una manera de actuar consistente. Por ello, la teología del siglo XIV hizo hincapié sobre todo en la libertad absoluta de Dios, en su voluntad, que no podía ser restringida por nadie ni por nada y que estaba más allá de toda explicación racional. Duns Scoto fue uno de los primeros en realizar este viraje en la teología. Esta tendencia fue retomada y desarrollada aún más por Guillermo de Ockham, estableciéndose límites más estrechos a lo que podía saberse sobre Dios. La fe y el saber, que en la teología de Tomás de Aquino se habían complementado recíprocamente, volvieron a separarse; las esferas de lo natural y lo sobrenatural no sólo se desarrollaron en planos diferentes, sino que ya ni siquiera tenían puntos de contacto. Dado que respondían a niveles diferentes y tenían por contenido verdades diferentes, no podían complementarse recíprocamente (Leff, 1958: 258).

La consecuencia de esa separación nos conduce a la segunda tendencia principal de ese siglo: dado que la fe reclamaba para sí un ámbito propio, la razón pudo probar su eficacia en otro espacio, que era básicamente el de los fenómenos naturales. La separación de ambas esferas despejó el camino para un empirismo que partía del mundo aparentemente real y para el cual todo lo que trascendiera los límites de la percepción sensorial equivalía a mera especu-

lación. A partir de entonces, para esa teología, Dios ya no era objeto de la razón sino de la fe. Por consiguiente, si la razón no podía alcanzar la fe, habría que asignarle a la razón una esfera independiente de la fe en la que pudiera desarrollarse. La fe, por otra parte, se basaba en el dogma y la revelación, y no admitía ni requería ninguna confirmación racional.

Y si hubo una tercera tendencia derivada de ese pensamiento que atribuía prioridad a las particularidades frente a los conceptos generales, ésa fue la relación entre empirismo y nominalismo que habría de marcar las pautas para la investigación ulterior. Quizás haya sido Ockham el representante más destacado de esa tendencia que buscaba el esclarecimiento de los conceptos y la apertura de espacios para el pensamiento científico acerca de la naturaleza. Algunos autores consideran que fue precisamente la condena de las 219 tesis averroístas la que les abrió un espacio legítimo a las ciencias naturales, allanando el camino hacia la noción de la soberanía absoluta de Dios al mismo tiempo que ponían la naturaleza al alcance de la observación humana (para la discusión de estas tesis, véase Nelson, 1977: 108-111). Independientemente de que uno se sume a la defensa extrema de este punto de vista o no, es un hecho que con la condena de las posiciones averroístas se había creado también un margen de aquello que no había sido condenado, dentro del cual el espíritu humano podía ejercitarse en la observación de la naturaleza:

> Para el proceso de la curiosidad teórica fue decisivo que esta tabla de mandamientos tuviera un efecto funcional como legitimadora de la conciencia de que el conocimiento tradicional de la Antigüedad no debía identificarse con el plan de la creación. La supuesta defensa de la teología contra la física se convirtió, a su vez, en una autoridad de lo no comprobado a la cual podía remitirse una nueva física para hacer valer su derecho a someter a prueba diversas hipótesis constructivas, y para criticar con ello un modelo cósmico que le había servido a la corriente escolástica en su apogeo como hilo conductor incuestionable de su teología racional (Blumenberg, 1973: 149).

En la discusión de la corriente intelectual decisiva del siglo XIV surge una y otra vez el nombre de un personaje que, si bien no domina la escena de manera indiscutida, sí puede considerarse como

uno de los espíritus que marcaron el rumbo del nuevo pensamiento teológico de ese siglo y franquearon el camino a la investigación moderna en las ciencias naturales; ese nombre es el de Guillermo de Ockham.

Bajo la presión de la crítica nominalista de Ockham se desmoronó aquella teología metafísica, aquella síntesis de fe y saber que había caracterizado la culminación de la teología tomista del siglo XIII. Las contradicciones entre la fe y el saber que se señalaron en esa nueva época ya no pudieron ser resueltas en una unidad armónica.

Al negarles un contenido de realidad a los conceptos universales y entender los conceptos generales ya no como entidades universales sino como términos abstractos que no se pueden derivar de la cosa en sí, sino únicamente del pensamiento humano, el nominalismo fundó una nueva teoría de la verdad basada más en la gramática que en la ontología:

> difiere [de la posición del realismo] el concepto convencional de lo universal. De este modo, el sonido pronunciado, que por su número es una cualidad, es universal, precisamente porque constituye un signo convencional para significar a muchos otros. Por lo tanto, así como se dice que el sonido es general, también se le puede llamar universal. Pero esa cualidad no la posee por su propia naturaleza, sino por la voluntad de aquellos que han instituido el lenguaje (Ockham, 1984: 67).

La confusión que en la teoría del realismo había reinado entre los mundos del lenguaje, del discurso y de la ciencia por un lado, y el mundo real por el otro, es decir, la confusión entre lógica y metafísica, se convierte en el objeto de la polémica de Ockham. La corriente realista había considerado que la lógica era una ciencia de las cosas y no exclusivamente de palabras y voces, y que con el intercambio de palabras y conceptos se daba, a manera de reflejo, un intercambio en el ámbito de las realidades y de las necesidades reales, como si el mundo estuviera constituido por un orden natural y necesario de una dimensión lógico-racional. Al partir de hechos lingüísticos y discursivos, la corriente realista proyectaba esos hechos hacia el mundo real y los consideraba como realidad objetiva. También Ockham ve en esa tendencia las raíces de una lectura viciada de Aristóteles, que toma los signos del lenguaje por la cosa

misma. Ockham derivó de esa crítica una doble consecuencia: por un lado, que los signos del lenguaje sólo debían tomarse como hechos lingüísticos y nada más, y por otro, que la realidad aparecía siempre como algo dado a nivel sensorial, a lo cual se tenía acceso directo, pero de lo cual no se podía colegir nada más.

Por esta razón, la posición realista que atribuía existencia real a los conceptos universales, como si la humanidad existiera más allá de los hombres individuales, fue objeto de la crítica radical de Ockham. En su teoría, las categorías universales eran términos lingüísticos, es decir, signos de otros signos. Si se ha hablado de la navaja de Ockham, es porque su pensamiento, como el filo de una navaja, escinde la correspondencia entre concepto universal y realidad universal. Si el concepto sólo existe en el alma y no fuera de ella, en la realidad, lo universal no es más que una noción lingüística. En palabras de Ockham:

> (11) En el libro quinto de su metafísica, Avicena afirma con suficiente claridad que lo universal es una intención del alma, al señalar: "Yo digo que los conceptos universales se emplean de tres maneras. Pues algo suele llamarse universal, porque de hecho es enunciado por muchos, como por ejemplo 'hombres'; se designa como universal una intención que puede ser enunciada por muchos." Y sigue: "Lo universal se llama intención y nada nos impide suponer que ésta es enunciada por muchos."
>
> (12) De ahí y de muchas otras razones resulta que el concepto universal es una intención del alma que puede ser enunciada por muchos.
>
> (13) Esto puede corroborarse por una razón (adicional), porque todos los conceptos universales, según la opinión de todos, pueden ser enunciados por muchos. Pero esa potencialidad sólo la tiene una intención o un signo lingüístico y no una sustancia. Por consiguiente, sólo una intención del alma o un signo convencional (lingüístico) es un concepto universal (Ockham, 1984: 73).

Ahora bien, el nominalismo de Ockham podría llevarse a sus últimas consecuencias diciendo que en él ya se anticipa *in nuce* el viraje copernicano de Kant, es decir, que en su teoría del conocimiento se manifiesta un giro hacia lo subjetivo, que le atribuye al sujeto el proceso de la formación del concepto:

> En la relación entre los factores de la conciencia y del ser, el acento se traslada hacia el sujeto cognoscente en cuanto a que, según el propio realismo crítico, la relación entre los *modi significandi* y la realidad no se debe entender como mera atribución de un "significado", sino en el sentido de una reproducción receptivo-creativa de lo real, como contenidos intencionales, tal como lo destaca expresamente Duns Scoto (Bayer, 1976: 150-151).

El concepto de verdad de Tomás de Aquino, que indicaba que la verdad era una *adaequatio ad rem*, se invierte en la teoría del conocimiento nominalista. El lugar que en la teoría tomista le correspondía a la contemplación inactiva es sustituida de este modo por el factor de la actividad humana, por lo que en la teoría del conocimiento nominalista de Ockham se alcanza un nivel de reflexión que acaso ni siquiera sea igualado por la filosofía del Renacimiento.

En el nominalismo de Ockham ya está presente de manera incipiente aquel concepto activo de la "generación" de conocimientos que rompe con el concepto de conocimiento tanto antiguo como escolástico de la *visio*, es decir, de representación pasiva. Bayer comenta al respecto:

> Con este viraje nominalista, análogamente a la tendencia hacia una ética antropocéntrica, el acento principal de la reflexión teórico-lingüística —tal y como se observa en Aurifaber y Ockham— se traslada de las formas de ser de lo real hacia la conciencia vinculada al lenguaje. Precisamente en ese distanciamiento que el nominalismo del medievo tardío emprende con respecto a la fe en el poder del *ordo essendi*, como determinante de toda la existencia espiritual, que estaba implícita en la teoría realista (en términos medievales) de la actualidad existencial de lo universal, y en el vuelco hacia la intencionalidad de los actos psíquicos, radica un elemento relativizante e incluso subversivo, pero al mismo tiempo también el primer esbozo del pensamiento científico empírico moderno (Bayer, 1976: 151).

En el contexto del conflicto entre los sistemas filosóficos medievales, que se debaten entre la trascendencia absoluta y la realidad de Dios, la filosofía nominalista acentúa el carácter absoluto de la voluntad divina. De este modo, Ockham concibió la imagen de un Dios que no podía ser reducido a la causalidad del mundo, lo que constituye un enfoque muy fácil de asimilar para un siglo como el

XIV, sacudido por tantas crisis. Pero justamente la prueba ontológica de Dios de Anselmo de Canterbury había sugerido una identificación de realidad y racionalidad, al colegir la realidad de un hecho a partir de su máxima racionalidad, con lo cual, aunque no fuera explícitamente, compelía a Dios a actuar sólo de manera racional. Frente a esto, a partir de Duns Scoto se insiste en la libertad de Dios. En esta corriente teológica, las categorías valorativas se invierten y la razón es desplazada por la voluntad como categoría filosófica suprema.

Para el voluntarismo teológico y el absolutismo de Duns Scoto y Ockham, que como último argumento sólo admiten el *quia voluit* de Dios, lo importante no era tanto la realidad del mundo y su importancia para la conciencia del hombre, sino la salvaguarda de las potencialidades de la libertad de Dios. Con ello, la teología voluntarista destruyó la creencia en la cognoscibilidad del mundo, porque ésta presupone que el mundo funciona de acuerdo con determinadas leyes, lo que forzosamente implicaría un recorte de la omnipotencia divina. Al postular, sin embargo, como principio la no cognoscibilidad del mundo, Ockham abrió el camino hacia las posibilidades de una autoafirmación humana moderna:

> Pero precisamente la riqueza de esta abundancia creativa puso a la razón humana en el predicamento de tener que enfrentar la parquedad de sus conceptos de clasificación, como un expediente a la vez necesario e inadecuado, con la realidad auténtica, es decir, de poder concebir su propio manejo teórico de la realidad desde un principio tan sólo como autoafirmación, es decir, que desde un principio sólo puede entender su propio manejo teórico de la realidad como un acto de autoafirmación. Por consiguiente, la negación de los conceptos universales prácticamente excluye la posibilidad de que la autorrestricción de Dios sobre su *potentia ordinata* también se tornara inteligible en la naturaleza en beneficio del hombre y de su razón. El espíritu divino y el humano, el principio de la creación y el del conocimiento actúan, por así decir, sin tomarse en cuenta uno a otro. El carácter gratuito de la creación da lugar a que ya no se pueda exigir su adecuación a las necesidades de la razón. El principio de la economía, esto es, la navaja de Ockham, no contribuye a la comprensión de un orden dado en la naturaleza, sino a su reducción forzosa a un orden presupuesto por el hombre (Blumenberg, 1974: 177-178).

Todo lo que se afirma acerca de la naturaleza no son más que construcciones ideadas por el espíritu humano, que es incapaz de comprender el orden mismo de la naturaleza, ya que ello implicaría descifrar la voluntad inescrutable de Dios.

No obstante, al descartar toda certeza del saber, Ockham dio pie a las posibilidades de las ciencias naturales modernas, que con sus hipótesis no pretenden abarcar la totalidad de los conocimientos relativos al mundo, sino tan sólo alcanzar a dominar algunos nexos causales. En el nominalismo, la confianza en la salvación ya no puede traducirse en confianza en el mundo, sino que ambos están en oposición irreductible. Al negar una necesidad superior a Dios o creada por él de manera ineludible, el nominalismo despojó al mundo de aquella cohesión racional que todavía se había supuesto en el siglo XIII, a la vez que, con su idea de un curso irracional del mundo, reflejó la crisis que conmovió al siglo XIV:

> Ese Dios que no se obliga a sí mismo, al que no se le puede comprometer con respecto a las consecuencias de sus manifestaciones, convierte el tiempo en la dimensión de la incertidumbre por excelencia, tanto en lo que se refiere a la identidad del sujeto, al cual el instante presente no le garantiza ningún porvenir, como también en lo concerniente a la permanencia del mundo, cuya contingencia total de un momento a otro puede convertir la existencia en apariencia, la realidad en nulidad (Blumenberg, 1966: 121).

Frente a la autonomía del mundo, en la teología de Ockham el milagro vuelve a desempeñar un importante papel para la salvación del hombre. Precisamente el milagro, es decir, aquello que rompe con las reglas que garantizan la cognoscibilidad del mundo, se convierte, en el nominalismo, en garantía de la salvación del hombre. La insistencia en el milagro como garante de la fe en la salvación es, a su vez, un indicio de cuán profundamente debilitada se hallaba la confianza en el sentido y el orden del mundo. La época de Ockham no sólo coincide con la culminación de las luchas entre el papado y el poder seglar, sino también con la gran ruptura en el desarrollo económico de Europa. El propio Ockham murió en 1349 a consecuencia de la epidemia de peste que ya un año antes había estremecido profundamente la vida económica y las relaciones sociales de la Europa medieval.

La teoría política y social de Ockham guarda íntima relación con su absolutismo teológico y con la posición que había adoptado en la cuestión de los conceptos universales (Kys, 1969: 112). Considera usurpatoria la pretensión de supremacía del papa, entre otras razones porque la misma constriñe la voluntad divina de una manera incompatible con la omnipotencia de Dios, y la somete a la interpretación de la curia. De ahí surge la política antipapal de Ockham con todas sus consecuencias. Pero al mismo tiempo, en la filosofía nominalista se refleja la descomposición de las relaciones comunitarias del sistema feudal medieval, que en el siglo XIV cayó en lo que era hasta ese momento su crisis más grave. En este sentido, el nominalismo constituye también el reflejo filosófico de la liberación del hombre de la sociedad y de su aislamiento. Si la realidad se integra únicamente por circunstancias individuales, la consecuencia para la sociedad será que el todo sólo se constituya a través de la suma de los individuos. Para Ockham, en la realidad no había nada que correspondiera efectivamente a nuestros conceptos de clase, *ordo*, jerarquía o totalidad. Si en la tradición del realismo la Iglesia y las corporaciones aparecían prácticamente como entidades con una existencia externa a sus miembros e independiente de ellos, en la crítica de Ockham se niega la existencia de las corporaciones más allá de los individuos. De ahí se deriva, sin embargo, una consecuencia decisiva para la teoría social, porque si la jerarquía y el orden corporativo no eran entidades reales sino meras palabras que expresaban un proceso de abstracción, tampoco eran inmutables, sino que constituían simplemente productos de las relaciones sociales del hombre como manifestación de una fase histórica de la convivencia humana.

> Mientras que el realismo relativo a los conceptos universales, que era un modo de pensar que sólo podía existir, o al menos surgir, en una sociedad de estructuras conservadoras, operaba constitutivamente en dirección a un refuerzo y una consolidación de lo existente, un pensamiento basado en los supuestos nominalistas tenía que conducir a conclusiones totalmente revolucionarias —y de hecho sólo se podía pensar de esta manera después de que se hubiera dado una conmoción revolucionaria de las estructuras sociales tradicionales (Martin, 1949: 60-61).

Al resaltar la voluntad en detrimento de la razón, en la imagen del hombre creada por el nominalismo se hace presente un aspecto pesimista que genera consecuencias para la concepción del Estado. Después del pecado original, que de nueva cuenta adquiere mayor importancia explicativa, sólo queda el instinto de conservación del hombre como cualidad relativamente buena, mientras que toda la inclinación original del hombre hacia lo bueno se pierde (Kys, 1969: 114).

En esto se refleja, sin embargo, una tendencia social real que comenzó a dar cada vez mayor preponderancia a los intereses individuales frente a los intereses comunes del estamento. Pero en tanto comenzaba a desarrollarse de manera incipiente una sociedad capitalista, en la que los intereses egoístas fueron convirtiéndose en el modelo de la acción, el Estado debía preservar la cohesión social a través de medidas represivas, a fin de evitar la desintegración de la sociedad. Con esa imagen naturalista del hombre, el nominalismo puso de manifiesto que las sociedades de la Era Moderna, que pasarían a sustituir a las comunidades medievales, requerirían de un alto grado de represión para garantizar su cohesión. Los individuos liberados ya no son los *animalia naturaliter politica et socialia* de Tomás de Aquino, sino aquellos nuevos *homines oeconomici*, carentes de toda inclinación inmanente hacia lo bueno, y dotados tan sólo de un instinto de conservación, que desde el punto de vista social constituye un elemento centrífugo. Ellos sólo cumplen con sus obligaciones sociales si los mantiene unidos el aparato represor del Estado, el cual asume la función de asegurar la cohesión de la sociedad. Según lo expresa Dempf: "La filosofía social optimista, que deriva la existencia del Estado de la actitud política y social natural del hombre, es sustituida por una concepción pesimista del poder del Estado" (Dempf, 1954: 423).

Si bien la filosofía nominalista fue expresión de la conciencia de crisis de la Edad Media tardía, sin constituir, conscientemente, un modelo de emancipación, en ella se refleja, no obstante, de manera permanente la liberación del hombre como individuo, que se convierte en el sustrato de la historia futura. De este modo, el individualismo voluntarista de la filosofía nominalista representó una importante contribución a la independización de la economía y la política. Así pues, el absolutismo teológico de Ockham remitió al hombre a lo meramente fáctico, abriendo con ello el camino para

la teoría del Estado de la Era Moderna y para la ciencia empírica moderna que se dedica a estudiar una naturaleza desprovista de su carácter divino: "Para el nominalismo por primera vez el hombre ha perdido su posición orgánica en un cosmos de características naturales y sobrenaturales, teniendo que buscar, con desesperación o con temeridad, pero definitivamente sin la certeza y seguridad del pasado, una nueva y más laboriosa relación entre sujeto y objeto" (Stadelmann, 1929: 33).

Si bien la filosofía de Guillermo de Ockham representa la conciencia de la crisis del siglo XIV en su forma más avanzada, hubo, no obstante, en el marco de la teoría del Estado, otro pensador que adquirió importancia decisiva para la fundamentación del Estado autónomo y secularizado de la Era Moderna. Con el nombre de Marsilio de Padua se relaciona la primera teoría que exime al Estado de toda justificación teológica, iniciando de tal forma la independización de la esfera política. Lo que une a Marsilio con Ockham es la resistencia decidida que ambos oponen a la hegemonía del papa, a consecuencia de la cual se ven forzados a buscar refugio en la corte del emperador alemán Luis de Baviera. Marsilio no es teólogo. Se educa en Padua, centro de la medicina y de las ciencias jurídicas. Fue él quien desarrolló de manera más consecuente la teoría orgánica del Estado, que lo llevó ciertamente a conclusiones totalmente novedosas para la Edad Media temprana y alta. Marsilio fue el primero entre los teóricos del Estado de la Edad Media que estableció el nexo entre la concepción organológica del Estado y la estructura del organismo. Si bien su teoría del Estado se basaba en Aristóteles, el nexo antes mencionado constituye un paso que va más allá de la doctrina aristotélica. Es de suponer que la vinculación entre el Estado y el organismo se vio propiciada por la formación como médico que había recibido Marsilio, al igual que por una mayor inclinación hacia las necesidades prácticas, relacionada con aquélla. Por ello se ha destacado, y con justa razón, la referencia a la práctica como elemento novedoso y señero para el futuro en el *Defensor pacis* (Prinz, 1976: 73). Marsilio terminó el tratado *Defensor pacis*, dedicado a Luis de Baviera, en 1324, y tuvo que refugiarse en la corte de dicho emperador tan pronto como el escrito alcanzó mayor notoriedad. Fue el enfoque antipapal de ese trabajo lo que lo hizo merecedor de la persecución por parte del papado.

En su tratado, Marsilio denuncia la pretensión hegemónica del papa como causa de toda la discordia en el sacro imperio romano germánico y particularmente en Italia. En cuanto a la necesidad de la formación de Estados, él sigue en primer lugar la tradición de la política aristotélica, para luego hacer una comparación entre los diferentes estamentos y corporaciones profesionales dedicadas a la protección y el mantenimiento de la comunidad estatal, con los diversos órganos del cuerpo humano. Para ello le sirvió de fuente la *Historia animal* de Aristóteles, compendiada en 19 libros que Miguel Scoto ya había traducido del árabe alrededor del año 1220. En dicha obra, Aristóteles desarrolla la teoría de que cada ser viviente debía poseer una fuente vital a partir de la cual se controlaba la formación, el crecimiento y la función de cada una de sus partes. En analogía con esta idea, Marsilio de Padua supone también en el Estado la existencia de un principio básico, generador de todo movimiento. La innovación decisiva frente a las teorías anteriores consiste en que Marsilio de Padua ve como principio motor del Estado a la totalidad de sus ciudadanos o, dicho con mayor precisión, la parte políticamente activa de los mismos. A ésta la equipara con el legislador humano. En analogía con la *Política* de Aristóteles, sin embargo, sólo define como ciudadanos a aquellos que dentro de la comunidad estatal participan del poder ejecutivo, deliberativo o judicial de una manera acorde con su posición social. La equiparación de la totalidad de los ciudadanos con el legislador la fundamenta Marsilio con la adopción de la idea aristotélica de que al pueblo correspondía la decisión última en todos los asuntos importantes y, en particular, en la legislación.

La totalidad de los ciudadanos instituye un gobernante que representa el órgano del Estado a través del cual se impone la legislación. Pero dado que todo poder emana de la totalidad de los ciudadanos en su calidad de legisladores humanos, el "poder instrumental" conferido al gobernante resulta derivarse de ellos, correspondiéndole así al legislativo una clara prioridad frente a los poderes ejecutivo y judicial. De este modo, por primera vez en la teoría estatal del medievo se hace la distinción entre las diversas funciones del poder estatal. Además, los derechos y las obligaciones del gobernante quedan limitados por la ley. Struve expone esto de la siguiente manera:

> El modelo de Estado descrito por Marsilio de Padua se caracteriza por el hecho de que el gobernante no dispone de poder ilimitado, sino que, por el contrario, está sujeto a la ley decretada por la totalidad de los ciudadanos que constituyen el alma del Estado. Porque del mismo modo que el corazón en el cuerpo de un ser viviente es gobernado por el alma, el gobernante, como órgano supremo del Estado, en última instancia es controlado por un principio de orden superior, que es la totalidad de los ciudadanos (Struve, 1978: 271).

Con esto, sin embargo, la teoría política de Marsilio rompe el marco teocratico medieval e introduce un principio de soberanía popular que en parte ya era practicado por las comunas italianas. A diferencia de la concepción conservadora de la sociedad de un Tomás de Aquino, que consideraba que la participación de muchos en el gobierno era perjudicial para la paz interna del Estado, Marsilio de Padua precisamente le confería una posición especial al pueblo, y en particular a la oligarquía urbana.

De la comparación que establece entre el Estado y un organismo viviente, Marsilio deriva también la exigencia de unidad del poder de gobierno. De la misma manera que un ser viviente sólo puede existir si es impulsado por una causa única, en un Estado adecuadamente constituido sólo debe haber un gobierno supremo único. Pero esto significa que, según dicha teoría, en ese Estado la Iglesia no debe pretender para sí una posición de superioridad con respecto al gobernante. Con la caracterización de los ciudadanos como único principio motor y legislador, el poder eclesiástico también queda sometido a ese principio. Dado que los poderes eclesiásticos también se benefician de las ventajas del Estado, ventajas como la paz y protección jurídica, no habría ninguna razón para sustraerlos a la jurisdicción del Estado.

En caso de infringir las leyes temporales, también los clérigos están sujetos a la jurisdicción del gobernante secular, quien en virtud de la ley es el único que dispone de poder coercitivo. Dado que la actividad de los sacerdotes debe restringirse exclusivamente al ámbito religioso, a ellos no les compete poder coercitivo. Así, al pretender Marsilio que los sacerdotes sean considerados, ante todo, como maestros de la ley divina y médicos de las almas, les confiere tan sólo una autoridad correctiva moral. Con el argumento de que a los clérigos no les correspondía poder coercitivo ni en el mundo

terrenal presente, ni en un mundo espiritual futuro, Marsilio logra desvirtuar todas las pretensiones eclesiásticas promovidas por los defensores de la primacía papal. Según él, la dependencia existente entre el alma y el cuerpo no permitía colegir ninguna subordinación del poder secular al eclesiástico, precisamente por la razón de que el papa, al igual que todos los sacerdotes, no posee poder coercitivo. Con ello, Marsilio desechó la parábola de las dos espadas, que había simbolizado el equilibrio entre el poder secular y el eclesiástico durante toda la Edad Media, después de que ya con anterioridad la pretensión universal del papa Bonifacio VIII había puesto en duda ese equilibrio. La interpretación de Marsilio no fue sino la oscilación del péndulo hasta el extremo contrario, es decir, una reacción teórica del poder seglar frente al papado. A. Borst comenta al respecto:

> Pero al igual que Dante, Marsilio secundó a Aristóteles al afirmar que la esencia del hombre no se consumaba sólo con la procuración del paraíso en el más allá, sino también con la dicha terrenal de una comunidad abarcable, de preferencia en pequeñas monarquías electorales. Esto le resultaba de escasa utilidad al destinatario del libro, el emperador Luis de Baviera, pero por otra parte éste encontró en él municiones efectivas contra el dominio papal. El símil de las dos espadas resultaba sin embargo inadecuado. Marsilio manifestó que la interpretación usual del mismo era contraria a las Sagradas Escrituras, que debían constituir la norma suprema para la Iglesia. Cristo mismo había prohibido a los suyos el uso de la espada, no había querido juzgar a los hombres, le había pagado tributo al emperador y se había sometido al juicio de Pilatos, representante del emperador. También el apóstol Pablo había advertido en la "Carta a los romanos" que quien se oponía al gobierno se resistía a Dios; de esa norma no se eximía a ningún apóstol y menos aún a un papa. Porque el príncipe secular, elegido por el pueblo, es enviado por Dios y representante suyo; él no lleva en balde su espada, porque es siervo de Dios y castiga con su ira a todo aquel que hace el mal. En el ámbito secular todos son súbditos suyos, incluyendo al papa, tanto más por cuanto la función del clero reside en la vida espiritual, en el seguimiento de Cristo y en la pobreza de los apóstoles. De ninguna manera pueden los clérigos obligar a esto mediante castigos seculares, porque la Iglesia, como comunidad de creyentes, es el ámbito del acuerdo voluntario, que de la manera más clara se manifiesta en el concilio general; allí se hace patente también su unidad

> universal. El poder, en cambio, queda reservado a la comunidad civil, la *civitas*; la subdivisión local de las corporaciones y la libre elección de los funcionarios pueden prevenir el abuso de los mandatarios (A. Borst, 1988: 115-116).

El aspecto central de las pretensiones del papado en contra del cual se dirigían los ataques de Marsilio fue la reivindicación papal de sancionar el poder del gobierno. Ese derecho de aprobación ejercido por los papas, en la teoría del Estado de Marsilio, se convierte en el punto decisivo que según él había impedido un gobierno uniforme y persistente en el imperio romano germánico. Porque dado que la coronación del emperador dependía del beneplácito del papa, quedaba prácticamente invalidada la decisión del gremio al cual le competía la decisión en virtud de la ley, es decir, el de los príncipes electores.

Frente al pensamiento autocrático del papado, Marsilio destaca, como instancia suprema para decidir en todos los asuntos eclesiásticos, un concilio general cuya convocación le compete a la totalidad de los ciudadanos en su calidad de legisladores humanos creyentes. Dicho concilio no sólo debía decidir sobre asuntos relativos a la fe sino también acerca de la provisión de los cargos eclesiásticos, incluyendo la sede papal. La institución del papa se debía hacer ya sea por el soberano que actuaba por mandato del legislador humano o por el concilio general.

Esta subordinación de la Iglesia al poder terrenal, que Marsilio deriva como última consecuencia de la comparación del Estado con un organismo viviente es, de hecho, única en toda la literatura medieval relativa a la teoría del Estado. Mientras que las publicaciones imperiales en su mayor parte se limitaban a rechazar las exigencias planteadas por la Iglesia, sin aportar nuevos argumentos a la discusión, Marsilio de Padua desarrolló una doctrina del Estado propia, congruente, racionalmente fundada y consistentemente laicista que preparó el camino a la teoría del Estado moderno.

IV. LA CONSTITUCIÓN DE LA MODERNIDAD Y EL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA: MAQUIAVELO, COLÓN Y CORTÉS

El Renacimiento: fisonomía de una época

Como se desprende de los capítulos anteriores, los límites entre el desarrollo espiritual del medievo tardío y el pensamiento del Renacimiento son poco claros, al punto de traslaparse a menudo; en general resulta imposible distinguir la crisis de la Edad Media tardía de los comienzos del Renacimiento. Al calificar al Renacimiento como el nuevo descubrimiento del hombre y del mundo, Burckhardt resumió las consecuencias del proceso de individualización que se dio al comienzo de dicha época, las cuales sin embargo habían comenzado a definirse mucho antes dentro del contexto del desarrollo general paneuropeo (Burckhardt, 1976: 284).

Los aspectos que distinguieron a la cultura urbana medieval se acentuaron cada vez más durante la época de la cultura renacentista al surgir nuevos caracteres sociales que le impusieron su sello. No obstante, el Renacimiento no es un fenómeno europeo general: señala aquel momento en que la cultura europea unificada ya se encuentra disgregada, una época a partir de la cual comienzan a desarrollarse las culturas nacionales y las lenguas nacionales se convierten en un medio de expresión literaria.

En ese sentido podemos decir que el Renacimiento es un fenómeno que se da en Italia, más específicamente en las ciudades Estado italianas y quizá, en un sentido más estricto, sea solamente un fenómeno de la ciudad de Florencia. En los círculos de las clases altas urbanas de Florencia y otras ciudades más pequeñas de sus alrededores, nace un pensamiento que a menudo fue identificado con el comienzo de la modernidad:

> Nuestro tema es un amanecer como pocas veces se ha visto en la historia de la humanidad, con la frescura de una clase ascendente,

> en una palabra: el Renacimiento. No fue simplemente un renacimiento en el sentido de que volviera a aparecer lo pasado, tal como fuera la Antigüedad, como se interpreta comúnmente, sino que se trataba del nacimiento de algo que nunca antes había pasado por la mente del hombre, una irrupción de formas que jamás se habían visto en la Tierra. Éstas surgieron entonces y consumaron su obra; tiempos de primavera, tiempos de cambio: una sociedad cambia y una nueva asciende (E. Bloch, 1972: 7).

Ernst Bloch inicia con estas palabras enfáticas sus disertaciones sobre la filosofía del Renacimiento, de acuerdo con la tradición de que con éste comienza la modernidad. Por otra parte, no debería descartarse del todo la tesis de que la Edad Media tardía fue más fructífera para el desarrollo de las ciencias naturales y la filosofía de lo que lo fuera la filosofía del Renacimiento. No obstante, en la cultura renacentista se dio una difusión social de patrones culturales, por medio de la cual los procesos de individualización, que ya se habían anunciado en la Edad Media, se convirtieron en parte esencial de la conciencia de los estratos patricios.

Cuando se habla de una clase dominante en los centros de la cultura renacentista se trata de una oligarquía compuesta de banqueros y comerciantes a distancia, a la cual se ha integrado la antigua nobleza urbana:

> En la cultura renacentista italiana se incluyen desde un principio elementos aristocráticos —sólo en Italia existe un Renacimiento originario y genuino— de la misma manera en que ésta, a su vez, se aproxima a los elementos aristocráticos. Es significativo que Italia sólo haya tenido un papel preponderante al inicio del capitalismo temprano.
>
> La trascendencia tipológica del Renacimiento consiste, de hecho, en que éste representa la primera transformación sociocultural de la Edad Media a la Edad Moderna, esto es, un típico estadio temprano de la Edad Moderna (Martin, 1974: 21).

Puede comprobarse cuán estrecha era la relación de las clases patricias con la antigua nobleza a través de su desarrollo ulterior, cuando la oligarquía urbana, después de varias crisis en la banca y en las esferas de la circulación monetaria, pasó nuevamente a invertir en tierras el capital de dinero líquido y a imitar el modo aris-

tocrático de vida. La razón por la cual se relaciona al Renacimiento con el concepto de democracia es que las clases urbanas ascendentes necesitaban una alianza de clases con la pequeña burguesía a fin de refrenar los privilegios de los antiguos poderes: el clero y la nobleza. Sin embargo, esto dio como resultado un desplazamiento en la escala de valores, según el cual se negaban los valores tradicionales de estirpe y posición social y, en su lugar, se consideraba un nuevo principio de selección basado en criterios individuales.

La dinámica urbana se alimentaba del poder móvil y movilizador del dinero; éste confería el poder y el prestigio a la nobleza y sometía a su ritmo a los demás ámbitos de la vida.

La nueva movilidad social encuentra su expresión en las palabras de Enea Silvio, cuando dice: "Italia, siempre regocijándose en lo nuevo, ya no tiene consistencia... ; aquí pueden verse los sirvientes convertidos en reyes con gran facilidad."

La conciencia de que la nueva situación económica debía también repercutir en el ámbito jurídico, caracterizaba a las diferentes comunas italianas, entre las cuales Florencia ocupaba la posición más avanzada. Los *Ordinamenti della giustizia* florentinos establecieron en 1293 un concepto moderno de justicia que llevó a la supresión de los privilegios tradicionales. Asimismo, la primera declaración de derechos humanos conocida —única en su tiempo— puede encontrarse en la legislación de la ciudad de Florencia del 6 de agosto de 1289, que decreta la abolición de la servidumbre. En una cita que hace Raith de dicha legislación, se lee: "Puesto que la libertad, precursora de la voluntad, no puede depender del juicio ajeno, sino que ha de basarse en la autodeterminación; puesto que la libertad personal proviene de la Ley Natural, que protege a los pueblos de la opresión, guarda y enaltece sus derechos, estamos dispuestos a preservarla y acrecentarla" (cit. según Raith, 1979: 29).

Esta ley, con su preámbulo sobre la restricción *de facto* del poder de la nobleza, es al mismo tiempo la primera articulación relevante de la evidencia burguesa, un establecimiento de los valores considerados como fundamentales por la naciente sociedad burguesa.

Ya sea que el desarrollo político del Renacimiento haya tenido lugar en el marco del Estado temprano o de la ciudad Estado formal y democrática, en ambos casos se cumplía la misma función social. Ambos eran adecuados, cada uno conforme a su nueva realidad social, según su propio desarrollo económico. Así, la *signorie* italiana

se propagó por todas las bases burguesas creadas por las comunidades urbanas, ya que tanto una como la otra dependía de las nuevas condiciones económicas monetarias, características del fomento del libre desarrollo de las fuerzas individuales y, por otra parte, también se basaba en la centralización de todos los poderes, la cual sustituyó cada vez más la constitución por la administración y sometió todos los ámbitos vitales a una reglamentación consciente regida por criterios racionales.

La unión ya no estribaba en el vínculo orgánico de la comunidad, sino en una organización social que se desprendía de los antiguos poderes de la religión y la moral y proclamaba el *ratio status* como expresión de la secularización y obediencia a las leyes propias del Estado. Tan libre de prejuicios era esta política, que sólo se regía según la situación existente y en los objetivos por alcanzar, así que se basaba en un mero cálculo de factores de poder. Una política muy metódica y pragmática: el sistema de una ciencia y técnica del *stato*.

Sin embargo, las tendencias de racionalización del Estado tenían en Italia una larga tradición. El Estado normando de Federico II ya daba indicios de su inclinación hacia una administración racional, con un cuerpo de funcionarios profesionales y una política económica planificada. Federico II limitó los derechos de la Iglesia y del feudo a favor de una organización central que se basaba en un cuerpo de funcionarios y un ejército de mercenarios. Para ello, el Estado normando requería una fundación racional en la legislación y la administración, convirtiéndose así en el modelo de los *condottieri* del siglo XV. Dadas las circunstancias de su formación, dichos Estados dependían de su capacidad y arte de gobierno, ya que sólo conseguirían sobrevivir mediante una política bien equilibrada. En aquellos Estados —formaciones carentes de tradición— el concepto de Estado tenía que surgir de un proceso constructivo. Según Martin:

> ...todo dependía del enfoque objetivamente correcto que el constructor le diera al proceso: el individuo moderno se revela como portador de la nueva objetividad. No hay distinción entre el *stato* y el *principe*: la potencia o impotencia de uno es idéntica a la potencia o impotencia del otro. De ahí que el juicio sobre un "tirano", que ya en sí representa la negación personificada del ideal medieval

—concebido estáticamente— del *rex iustus*, depende sólo de un punto de vista puramente dinámico de la "magnitud" histórico-política, sustrayéndose de todos los criterios religiosos y morales (Martin, 1974: 33-34).

No obstante, la transformación del concepto de Estado estaba íntimamente ligada a la situación general de las ciudades Estado italianas, como también a los cambios en la estrategia de guerra que se manifestaron especialmente en el territorio italiano. Esto es, desde finales del siglo XII había surgido un nuevo tipo de soldado que ya no provenía de la nobleza, ya no luchaba a caballo sino a pie, y había concebido nuevas tácticas de guerra. Eran hombres del pueblo que habían hecho de la guerra su profesión, que prestaban sus servicios como mercenarios y que podían ser empleados en toda Europa. Provenían de los sitios más variados del continente, pero principalmente de las regiones montañosas pobres que ya no pueden asegurar la subsistencia de sus habitantes, obligando así a sus hijos a ganarse la vida en otras tierras.

Los más famosos entre ellos fueron los suizos, quienes después de haber expulsado a los Habsburgo de su país, se convirtieron en los mejores mercenarios de Europa (Fossier, 1988: 397).

> Intentemos imaginarnos la situación. No se trata de guerreros individuales sino de tropas enteras, de grupos de cuatrocientos o quinientos hombres cuyo líder, un "empresario de guerra", negocia con el patrón. Este grupo reunido en torno a un cabecilla está sólidamente unido y no se desintegra ni cuando termina la guerra: el grupo sigue viviendo como tal. Este grupo de mercenarios avanza lentamente con mujeres e hijos en verdaderas caravanas de carrozas, acompañado por sacerdotes, obligados a seguirlos a fin de proporcionarles las liturgias necesarias. Los hombres luchan a pie, no son soldados de caballería —en ese sentido permanecen fieles al orden que corresponde a su posición social—. Además emplean armas que no tienen nada en común con aquellas de los caballeros. Son armas alevosas: el ya mencionado cuchillo que penetra la blandura de la carne a través de los espacios de la armadura, así como arcos y ballestas que alcanzan al enemigo a distancia. Armas que no sólo son traicioneras sino también mortales: el cuchillo tanto como la flecha y el virote. Y cuando las fuerzas, armadas con lanzas, se juntan hombro con hombro como un cuerpo sólido, son invulnerables; forman una especie de fortaleza viva en medio del combate. Estos peones

de la guerra dominan perfectamente su profesión; sólo ellos son capaces de tomar por asalto los nuevos castillos, mejor fortificados, inconquistables para todos los demás. De esa manera, también se explica el que los grandes príncipes hubieran sacrificado alegremente sus denarios para servirse de ellos. Vencen todo lo que las órdenes caballerescas requieran, tanto castillos como armaduras (Duby, 1986: 146-150).

Con ello despuntan nuevos tiempos, ya que los mercenarios y guerreros de la plebe privan a la *ordo militum* de su invulnerabilidad, inutilizándola como clase privilegiada. Pese a que los caballeros no acostumbraban matarse entre sí, los mercenarios ya no se atienen a estas reglas del juego, alterando de ese modo el orden social. Especialmente Italia, con sus conflictos entre las ciudades Estado, es un suelo fértil para las guerras entre los ejércitos de mercenarios. Los comandantes negocian los contratos con los líderes urbanos sobre las bases de una *condotta*, convirtiéndose ellos mismos en aquella especie de *condottieri* que se hizo famosa en el siglo XV (Fossier, 1988: 151).

La enorme movilidad de la sociedad renacentista, en comparación con la Edad Media, puede ilustrarse mediante sus personajes más sobresalientes, los *condottieri* y los banqueros, cuyo ascenso social se llevó a cabo bajo el mismo signo: mientras que los banqueros racionalizaban la vida económica y exploraban constantemente nuevas posibilidades para el incremento de sus riquezas, los *condottieri* convertían la guerra en una transacción monetaria (Martin, 1974: 34). Por esto, no debería sorprendernos que tanto banqueros como *condottieri* hayan estado involucrados conjuntamente, una y otra vez, en especulaciones referentes a los lucros de la guerra.

Maneggiare la guerra, manejar la guerra, administrar la guerra; esta divisa de los *condottieri* se convirtió en la esencia del virtuosismo renacentista. Lo más importante para ellos no era tanto la victoria de la parte para la cual hacían la guerra en cierto momento, sino antes bien su ascenso y riqueza personales. La carrera más impresionante de todos los *condottieri* del Renacimiento fue la de la familia Sforza. Attendolo Sforza, vástago de una familia numerosa, había sido anteriormente un campesino insignificante en la Romaña. Según cuenta la anécdota, cuando un día pasaron soldados

por allí y se burlaron de su duro trabajo, él se unió a ellos, ascendiendo de soldado común a *condottieri* gracias a su hábil y brutal comportamiento (Semerau, 1909: 262).

Como lo diría Maquiavelo: mediante su *virtù* era capaz de vencer y dominar los caprichos de Fortuna. Finalmente, su hijo Francesco Sforza, el *condottieri* más eminente del *quattrocento*, desposó a una hija de Gian Galeazzo Visconti, encumbrándose así a la posición de duque de Milán después de la muerte de éste. La transformación de la guerra posibilitó a la clase de los *condottieri* un empinado ascenso social, que siempre implicaba, por cierto, la posibilidad de una muerte imprevista. Giacomo Piccinino, uno de los rivales de Francesco Sforza, que se autodenominaba "hombre de la Fortuna" (Burckhardt, 1976: 24), y que fuera finalmente asesinado por el rey Ferrante, había sido anteriormente aprendiz de carnicero; Gattamelata, representado en la estatua ecuestre de Donatello en Padua, había sido panadero y Carmagnola, a quien Venecia condenó a muerte y mandó ejecutar, procedía de una pocilga (Brion, 1976: 234).

El espíritu calculador, que se había introducido a las factorías de las sociedades comerciales y bancarias desde principios del siglo XIV, no se contentó meramente con dinero y mercancías, sino que muy pronto logró abarcar todas las relaciones humanas. Esto lo demuestra la anotación en el libro mayor del comerciante veneciano Jacopo Loredano: "El Dogo Foscari, mi deudor por la muerte de mi primo y de mi tío." Y después del asesinato del Dogo y de su hijo puede verse la lapidaria anotación: "¡Ya pagó!" (Martin, 1974: 37).

Este nuevo espíritu convirtió también al tiempo en dinero. La sociedad agraria de la Edad Media conocía únicamente la dimensión del espacio, la extensión del suelo cultivado como magnitud económica relevante e influible, mientras que el proceso de crecimiento y maduración de las plantas y frutas —la dimensión del tiempo— se encontraba fuera del alcance de la intervención manipuladora del hombre; esto pronto cambió con el surgimiento de un tráfico suprarregional e internacional de dinero y mercancías, realizado por las sociedades bancarias y comerciales florentinas desde el siglo XIV. De ahí en adelante las utilidades subían y caían durante el mismo transcurso de las transacciones de mercancías y capitales: cuanto más corto era el tiempo en que se podía liquidar un negocio, tanto más exactos podían ser de antemano —en la inesta-

bilidad del sistema monetario internacional— los cálculos de los ingresos esperados y tanto más pronto podían ser invertidos en nuevos negocios los capitales empleados.

Este concepto del tiempo circunstanciado por el manejo de dinero chocaba desde un principio con las ideas de la Iglesia católica, según ellas el tiempo del comerciante es opuesto al tiempo de Dios, el cual sólo pertenecía a Dios y no podía ser objeto de afanes lucrativos, ya que era considerado un don divino gobernado por él (Le Goff, 1983: 45).

El sentido del tiempo para el cristianismo medieval consistía en que éste conducía hacia Dios. El tiempo divino tenía un *telos*, un objetivo y una meta: era sólo gracias a la voluntad de Dios que el mundo no se encontraba inmóvil, sino que se movía pleno de sentido, adquiriendo así el aspecto de la existencia temporal.

La desaparición del derecho de orden divino provocó una separación entre el tiempo y el sentido. En principio el tiempo perdía su sentido, esto es, se extendía más allá del sentido y del fin mismo de la existencia. Dado que el tiempo ya no pertenecía a Dios, podía instituirse como elemento principal en los rigurosos cálculos del comerciante, ya que su tiempo estaba ligado a la especulación lucrativa. En el contexto de este retículo de tiempo, la duración de un viaje terrestre o marítimo de un lugar a otro y las horas de trabajo de un artesano o trabajador, suscitaban cada vez más la atención del comerciante especulador.

En este proceso, la medición exacta del tiempo fue determinando progresivamente la conclusión exitosa de los negocios (Maschke, 1964: 315). En la medida en que el comerciante dejaba de preocuparse por el tiempo de Dios, iba sobreponiendo su concepto del tiempo continuo y exactamente cuantificado a los ciclos temporales de la naturaleza, que se repiten constantemente (Le Goff, 1983: 57-58).

Fue sólo hasta la introducción del factor tiempo en el sistema de medición económico que se hizo posible un pensamiento económico que permitía registrar cualquier evento en coordenadas homogéneas de tiempo.

Especialmente en aquellos casos en que el tiempo puro, más allá de cualquier suceso natural o religioso, se convirtió en el criterio de utilidad —como en el sistema crediticio, donde sólo el tiempo define la cantidad de los intereses—, aumentó igualmente el interés por su medición rigurosa. Guttandin lo explica de la siguiente manera:

> La constitución de un tiempo objetivo, abstracto y libre de contexto en una dimensión de la experiencia y los actos, formada cuando los sucesos habían dejado de vivirse como decididos de antemano, creó la posibilidad de atribuir éxito o fracaso al comportamiento propio o ajeno mediante el ordenamiento sucesivo de los eventos relacionados entre sí. Sólo en este orden del tiempo era posible atribuir claramente a los respectivos responsables las consecuencias de sus actos, es decir, los hombres podían considerarse como responsables de las consecuencias de sus actos (Guttandin, 1980: 109).

Los relojes mecánicos, introducidos en el transcurso del siglo XIV, son un indicio de la realización de dicho interés en el comportamiento económico racional. Los relojes de torre de las ciudades comerciales de la alta Italia, que aun de noche anuncian el curso del tiempo al toque de las campanas, proclaman una nueva economía del tiempo, sometiendo a ella la producción. No obstante, con la conciencia de la fugacidad del tiempo, recordada regularmente por la campana de la torre, se introdujo en las factorías un espíritu ajeno al medievo.

Los portadores del nuevo espíritu eran, más que nadie, los banqueros y comerciantes mayoristas florentinos. Ellos son el ejemplo más claro del traslado de los centros económicos del campo a la ciudad y de la sustitución de los bienes inmuebles por bienes monetarios muebles, que marcan el cambio del sistema feudal al capitalismo temprano.

La fisonomía social de las ciudades en Italia también había sufrido una transformación radical durante el siglo XIII: el capital urbano había logrado imponerse sobre las antiguas posesiones feudales eclesiásticas y caballerescas, y hasta había llegado a demostrar su superioridad al apoderarse en forma considerable de las tierras. La mentalidad racional de los empresarios y banqueros burgueses, en oposición al pensamiento tradicional de la antigua nobleza, se demuestra más claramente con la sustitución de las creencias medievales por una forma específica de religiosidad comercial: Francesco di Marco Dantini, quien dejó una correspondencia comercial y privada considerable, convirtiéndose así en el comerciante más documentado del Renacimiento temprano, solía terminar todos sus negocios con *cho'l nome di Dio e di ghuadagno*, o sea "en el nombre de Dios y de los negocios" (Origo, 1985: 58).

Mientras que el pequeño artesano se sentía en cierta forma íntimamente ligado a Dios, el comerciante mayorista se situaba como su socio. Giannozzo Manetti veía a Dios en la imagen de un *maestro d'uno trafico*, es decir, el prudente organizador del mundo como gran casa comercial. Con él se establecían relaciones de cuentas corrientes de "buenas obras" (Martin, 1974: 39).

A pesar de que la prosperidad de los banqueros florentinos era considerada como una recompensa evidente por la grata y firme administración de los negocios de Dios, éstos solían efectuarse al margen de la usura, condenada tanto por la Iglesia como por el común de las personas. De esa manera, las transacciones monetarias siempre estuvieron sujetas a un mal resabio, razón por la cual muchos de ellos se vieron impelidos, al menos en el Renacimiento temprano, a legar sus bienes a los pobres. Por consiguiente, la nueva ética económica tenía que imponerse frente a los antiguos prejuicios, proceso que a menudo implicaba conflictos de conciencia para los banqueros y prestamistas de menor jerarquía. Una prueba de esta problemática puede encontrarse en una carta comercial del Archivo Datini, enviada por Domenico di Cambio a Datini en el año 1398:

> Un grupo de hombres ha venido a contarme que Francesco di Marco habrá de perder su fama como el mejor comerciante de Florencia para convertirse en banquero, ocupación en la cual no se encuentra uno sólo que no practique la usura. Por eso decidí tomar su defensa y afirmé que Usted quería ser mejor comerciante de lo que había sido hasta ahora y que Usted, al dirigir un banco, no lo hacía para dedicarse a la usura. Y me respondieron: "El mundo no hablará así, sino que dirá que él es un *caorsino* (usurero)." A lo cual respondí: "No lo hace para convertirse en un *caorsino*, ya que legará todo su haber a los pobres." Y otro replicó: "No creáis por un momento que él pueda jamás volver a ser considerado como el gran comerciante que alguna vez fue, o que pueda volver a disfrutar de una fama tan buena ¡y usted ha sido muy mal aconsejado en este asunto!" (cit. según Origo, 1985: 133).

De esta carta se desprende que el hombre común de la calle metía a todos aquellos dedicados a los negocios monetarios, ya fueran banqueros, usureros o prestamistas, en un mismo saco. El hecho de que Francesco di Marco Datini hubiera legado sus bienes a los pobres en su testamento, sólo evidencia que no era insensible a las

ideas de la Iglesia e intentaba expiar su culpa por medio de las buenas obras.

Durante el Renacimiento temprano la conciencia individual sobre la legitimidad de la vida comercial aún era muy frágil, sin que ello realmente implicara que el proceso de ampliación de las esferas de circulación monetaria y el fortalecimiento de la conciencia del yo fueran a detenerse.

Sin embargo, las clases que habían logrado ascender, como los comerciantes mayoristas, los banqueros y los *condottieri*, intentaron acercarse nuevamente al antiguo ideal de poder por medio de la aristocratización y la refeudalización. La rearistocratización de los banqueros y oligarquías de comerciantes demuestra que los antiguos patrones culturales no habían sido superados enteramente y que la época en que la burguesía fuera capaz de defender sus propios valores, aún estaba muy distante.

El ejemplo más impresionante del ascenso vertical de unos comerciantes de menor categoría y de la respectiva rearistocratización de su familia lo representan, indudablemente, los Medici: Cosme de Medici no sólo fue uno de los hombres más ricos de su tiempo, sino que asimismo controló la política de su ciudad natal desde el año 1434; su nieto Lorenzo, quien recibió el sobrenombre de *Il Magnífico* y ostenta la fama de haber sido uno de los más grandes mecenas de las artes, la literatura y la filosofía, fue considerado por muchos de sus contemporáneos como el príncipe regente de Florencia; su hijo Giovanni, quien a los trece años acababa de obtener el capelo cardinalicio gracias a la riqueza paterna, subió al trono de San Pedro en el año 1513 como el papa León X. Después del corto episodio del holandés Adrián VI en el trono papal, le siguió nuevamente un Medici en la persona de Clemente VII. En el año de 1533 Catalina de Medici, la bisnieta de Lorenzo, desposó al futuro rey de Francia, Enrique II. Ya desde 1530 la rama más joven de la familia, fundada por el hermano de Cosme, Lorenzo di Giovanni de Medici, aportaba los duques y granduques de la Toscana, hasta que Florencia fuera finalmente adjudicada al reino de los Habsburgo a finales del siglo XVIII; de dicha rama de la familia provenía asimismo María de Medici, quien fue desposada por el rey francés Enrique IV en el año de 1600.

La historia de la familia Medici representa sobre todo la comprobación ideal de la curva evolutiva en el Renacimiento, de acuerdo con el diseño de Alfred Von Martin: después de un ascenso ver-

tical del pensamiento burgués capitalista sigue una regresión a los ideales aristocráticos y feudales. El economista Rostow definió este desarrollo atinadamente como el *pattern of the Buddenbrook dynamics*.

Al igual que los *condottieri* y los banqueros, los humanistas florentinos representaban otro de los grupos de personalidades sobresalientes del Renacimiento. Florencia vivió en el siglo XV un auge cultural sin precedentes, ya que era el centro del pensamiento filosófico y político por excelencia del Renacimiento. Los nombres de todos los grandes pensadores de esa época, desde Salutati y Pico della Mirandola hasta Maquiavelo, están ligados al nombre de Florencia. Sería difícil comprobar si existe o no una relación entre el auge cultural de Florencia y la preponderancia del capital bancario frente al capital comercial derivado del comercio a distancia, como lo ha supuesto Simmel (Simmel, 1922: 336); lo cierto es que tanto Génova como Venecia, cuya riqueza urbana se basaba en el comercio exterior, no podían ofrecer nada comparable a Florencia en ese campo.

En todo caso, fueron los humanistas florentinos los que dieron una expresión teórica a la filosofía del Renacimiento. En sus escritos se manifestaba un espíritu burgués que, junto con las clases patricias de los comerciantes, se encontraba en guerra con el clero reaccionario y la nobleza feudal. De la misma manera en que el factor movilizador económico del dinero desposeía a las clases feudales de sus bienes, el humanismo de los intelectuales burgueses privaba al clero de la posición espiritual hegemónica que había ocupado durante siglos (Martin, 1974: 102). La riqueza y la educación humanística se convirtieron en los nuevos criterios selectivos de las élites políticas y culturales de la sociedad burguesa democrática (Raith, 1979: 211). El dinero y el intelecto, esas agudas armas que la burguesía empleaba en su conflicto con el clero y la nobleza, eran a la vez las dos grandes fuerzas motrices que impulsaban el ascenso de una clase limitada por nacimiento a las posiciones dirigentes de Florencia.

La antigua nobleza fue desposeída económicamente y privada de sus derechos políticos por la oligarquía comercial y, al mismo tiempo, declarada inculta e inferior por los humanistas. La nueva inteligencia intervino masivamente a favor de los ciudadanos en la lucha competitiva de la burguesía contra la antigua nobleza, "ne-

gándole la *virtùs* a la antigua *nobilitas* para adjudicarle la *nobilitas* a la nueva *virtùs*" (Martin, 1974: 100).

En tanto que la Antigüedad —y especialmente su filosofía, arte y literatura— representaba la autoridad espiritual que servía de legitimación para los ataques humanistas contra el clero y la nobleza, el renovado interés del Renacimiento por la Antigüedad iba estrechamente ligado a los conflictos ideológicos y luchas de clases de aquella época.

Al nuevo carácter ejemplar de la Antigüedad correspondió un desarrollo a primera vista paradójico, en sentido filológico: el paulatino alejamiento del idioma mundial, el latín medieval. De ese modo el *volgare*, idioma hablado en Italia ante todo por el pueblo, comenzó a desplazar al latín como idioma literario desde la época de Dante, levantando así la barrera idiomática medieval entre los grupos clericales cultos y la masa de los laicos. Al mismo tiempo los humanistas florentinos, ante todo Bruni y Salutati, se afanaban incesantemente por mejorar el estilo del latín, elevando el latín clásico de Cícero y Tito Livio a su paradigma. No obstante, estos desarrollos aparentemente antagónicos tenían un denominador común basado en el alejamiento del latín del clero medieval, considerado como contaminado. Aun en sus tensiones y contradicciones internas se evidencia el frente común del Renacimiento contra la cultura de la Edad Media.

Indudablemente el humanismo del Renacimiento, pese a la total oposición común al pensamiento medieval, revela una ruptura interna que rechaza cualquier intento de los humanistas por subsumirlo en un programa común, ya sea de tipo estético-literario (Kristeller, 1955; 1956; 1973) o sociopolítico (Garin, 1954). Baron y Von Martin fueron quienes más intensamente intentaron clasificar esta ruptura interna del humanismo renacentista. Mientras que Baron, en su análisis sobre la formación del *civic humanism* en la Florencia del *quattrocento* temprano, se concentró casi exclusivamente en los acontecimientos políticos externos, o sea la guerra de Florencia contra el estado milanés en expansión de los Visconti, perdiendo así la perspectiva de la situación política interna y social (Baron, 1955a; 1955b), Von Martin esbozó una curva de la evolución del humanismo renacentista que nos conduce desde los comienzos político-burgueses hasta un final estético-individualista (Martin, 1974.)

Von Martin pretende respaldar teóricamente esta curva evolutiva, concebida a partir de las tendencias de aristocratización y feudalización constatadas en los comerciantes y banqueros florentinos, mediante una teoría sobre la evolución de las élites intelectuales, una teoría de la

> ...antinomia del espíritu y la sociedad —especialmente de un espíritu y una sociedad fundados en una economía monetaria— sobre "procesos culturales" y "procesos de civilización", sobre *qualitas* y *quantitas*, valores útiles y, acaso, valores más elevados. Pese a todo lo que se ha dicho acerca de la similitud de acepción del dinero y del intelecto, persiste la inclinación del dinero por despreciar al espíritu y la inclinación del espíritu por despreciar al dinero (Martin, 1974: 109).

Werner Raith retomó la teoría del doble humanismo desarrollada por Baron y Von Martin, sin fijar el humanismo político-burgués solamente en la guerra entre Florencia y Milán —como Baron— o concebirlo —según Von Martin— como un periodo de pensamiento remplazado a mediados del siglo XV por el humanismo estético-literario. Más bien lo considera, tanto en sus variantes estético-individualista como político-burguesa, como una reacción a las grandes crisis del siglo XIV: las quiebras bancarias de los años 1340 a 1346, la epidemia de peste en 1348 y la sublevación de Ciompi en 1378: "El humanismo es por ello la respuesta natural; su escisión en por lo menos dos corrientes principales es la consecuencia natural de las diferentes posibilidades de reacción que podían elegir los ciudadanos frente al desvanecimiento de sus bases" (Raith, 1979: 201).

Mientras Petrarca, el líder del humanismo estético-individualista, había "situado el ideal del ciudadano en su autonomía personal... por primera vez en la Era Moderna en el centro de la voluntad y del pensamiento" y había concebido la educación esencialmente como un "placer estético alejado de cualquier tipo de función o deber social" (Raith, 1979: 207), Salutati, el líder del humanismo burgués, había expuesto la constitución republicana como la más apropiada para los ciudadanos y había subordinado la aspiración a la comprensión abstracta de la verdad, según ello, al *bonum commune* del Estado.

Las respuestas que ambos antípodas del humanismo dieron a la crisis política y económica de Florencia remiten a posiciones totalmente diferentes: Petrarca buscó la soledad, la vida esencialmente apolítica, retirada y autónoma; en cambio Salutati, para quien el humanismo era la vida para la comunidad, buscó "la actividad política y social que se cumplía mediante las diferencias existentes en las personas dependientes entre sí" (Raith, 1979: 215).

Ambas corrientes principales fluyen paralelamente en el Renacimiento, si bien siempre una de las dos variantes sobresale más que la otra o ambas se mezclan entre sí en la persona de un humanista.

Leonardo Bruni, uno de los sucesores de Salutati en la cancillería de la república florentina, representaba ambas variantes del humanismo; en tanto que Leon Battista Alberti, Angelo Poliziano y Marsilio Ficino se encontraban claramente en la tradición de Petrarca, contrarios a Niccolo Maquiavelo y Francesco Guicciardini, que siguen a Salutati.

En ese conflicto entre el individuo y el Estado, cuya configuración recorre toda la teoría de la Era Moderna, chocaban entre sí las dos corrientes principales del humanismo. Dicho conflicto ya se había establecido durante el Renacimiento, si bien sus contradicciones aún no eran tan evidentes en aquel entonces.

En el plano de la historia de las ideas, esas dos corrientes reflejan los cambios sociales y políticos decisivos que ocurrieron desde el comienzo del Renacimiento: la constitución del hombre como individuo, la transformación de la comunidad medieval en la sociedad de la Era Moderna temprana y, con ello, la necesidad de definir nuevamente la función del Estado. En especial Jacob Burckhardt señaló que la concientización del hombre como un individuo único había sido la característica predominante del Renacimiento: "Nadie teme llamar la atención, nadie teme ser diferente y aparentar ser como los demás" (Burckhardt, 1976: 124).

Por cierto, lo que Burckhardt señala aquí con euforia como una característica de todos los hombres, debe haberse restringido en un principio esencialmente a la clase alta florentina, esto es, a los comerciantes, banqueros y la nueva élite intelectual. El proceso de racionalización, al igual que la tendencia a la individualización, comenzó a ganar terreno lenta y paulatinamente y demoró en incluir a las clases media y baja de la población. En cambio, la conciencia de la propia individualidad en las clases altas "racionalistas" de Floren-

cia representa uno de los rasgos más significativos de la época del Renacimiento que se deriva de la Edad Media. Ciertamente ya existían en la Edad Media pequeños grupos, cuyos miembros se consideraban a sí mismos individuos y que sentaron las bases filosóficas del individualismo, pero sólo en el *quattrocento* comenzó a abrirse paso como fenómeno social que abarcaba a determinadas clases de la sociedad.

A partir de entonces el mundo comenzó a ser interpretado por la ideología del *homo faber*, expresada por Leon Battista Alberti con esta elocuente fórmula: "El hombre fue creado para la actividad y su destino es la ganancia" (cit. por Otto, 1984: 69). La filosofía no sólo establece una nueva imagen del hombre y del mundo alejada de la Edad Media, sino que a la vez refleja las nuevas estructuras sociales. El concepto de actividad humana, de transformación, constituye cada vez más el centro de esta filosofía, cuyo lugar no se encuentra ya en las universidades sino en las cortes reales y nuevas academias, estrechamente relacionadas con las revoluciones sociales. El "discurso abierto" del movimiento científico del Renacimiento refleja de manera invertida la "libre mentalidad de competencia" de una sociedad burguesa que acredita la posesión obtenida por medio del trabajo.

> El concepto de actividad proviene precisamente de la teoría epistemológica idealista, es decir, no de la teoría idealista en sí, sino exclusivamente de aquella que se desarrolló en la Era Moderna burguesa; ya que dicho concepto supone como base una sociedad, en la cual la clase dominante se ve o quiere verse a sí misma en una profesión, esto es en un trabajo. Sin embargo esto sólo ocurre en la sociedad capitalista, en tanto que aquí el trabajo (es decir, la imagen del trabajo en torno a la clase dominante) ya no causa deshonra, tal como sucedía en todas las sociedades preburguesas, sino que es enaltecido. Todo ello debido a la necesidad de obtener ganancias, ya que en esta sociedad de lucro se habían desencadenado las fuerzas productivas. El trabajo, despreciado tanto en la sociedad esclavista de la Antigüedad como en la sociedad feudal de servidumbre, obviamente tampoco se refleja en las ideas de la clase dominante, a gran diferencia justamente de la ideología del empresario, del burgués, del llamado *homo faber* (E. Bloch, 1974; 295-296).

El ascenso de una nueva manera de pensar, simbolizado en el *homo faber*, tiene sin embargo su complemento en la filosofía de las ideas

y la libertad de Ficino y de Giovanni Pico della Mirandola, que configura las ventajas ideológicas del descubrimiento práctico del mundo; la exaltación del hombre como ser pensante, la defensa de la "dignidad del hombre", aludida en numerosos textos humanistas, sitúa la fuerza de transformación y la curiosidad por descubrir el mundo en el centro de la reflexión sobre el hombre. El tratado *De hominis dignitate oratio*, redactado por el conde Pico della Mirandola, se convierte en cierto modo en un manifiesto sobre la autointerpretación humana en la época del Renacimiento. Pero debe mencionarse que este tratado forma parte de una larga tradición en torno al tema de la "dignidad humana". El tratado *De dignitate et excellentia hominis*, redactado por Giannozzo Manetti alrededor del año de 1452, se rige ya según el mismo esquema formal e ideológico de la disertación de Pico della Mirandola. Al mundo de la naturaleza, como un mundo meramente de lo pasado, opone el mundo intelectual del porvenir, el mundo de la cultura. Sólo allí encuentra el hombre su patria; allí puede comprobar su dignidad y su libertad: "Así como la fuerza, la razón y el poder del hombre, para cuyo provecho fue creado el mundo y todas las cosas en él contenidas, es grande, indulgente y maravilloso, asimismo debemos reconocer y entender que su misión radica en la comprensión y el dominio del mundo, hecho para él con todo lo que podemos contemplar en este inmenso globo terráqueo" (cit. según Otto, 1984: 344).

Este elemento activo atribuido al hombre se adentra aún más en el discurso de Pico della Mirandola, convirtiéndose así en el fundamento de la historia de la modernidad.

La dignidad del hombre no debe estribar en su existencia, en el sitio que se le haya asignado definitivamente dentro del sistema cósmico. La existencia del hombre es consecuencia de sus actos, y dichos actos no nacen únicamente de la energía de la voluntad sino que abarcan la totalidad de sus fuerzas creativas. El hombre rompe con las barreras que la naturaleza impuso a los demás seres vivos y se realiza como espíritu creativo. El hombre es el único ser viviente capaz de decidir sobre su propio destino, de intervenir en el curso de la historia y de distanciarse a tal grado de las condiciones naturales de la vida, que acaba por dominarlas (Garin, 1984: 194). Visto que sólo en él se encuentra el principio de la creación que impera por doquier, sólo en él se preserva su esencia.

Al final de la creación, relata el mito con el cual se inicia el discurso de Pico della Mirandola, el demiurgo sintió el deseo de formar un ser que fuera capaz de comprender la razón de su obra y de amarla por su belleza:

> Pero al consumar aquella obra, el arquitecto deseó que hubiera alguien que ponderara el sentido de una obra tan excelsa, que amara su belleza y admirara su grandeza. Por ello pensó al final en la creación del hombre, después de que todas las cosas estuvieron listas, como lo testifican Moisés y Timeo. Sólo que entre los arquetipos no se encontraba ninguno que sirviera en realidad como base para crear un nuevo vástago. Tampoco entre sus tesoros restaba algo que pudiera ofrecer en herencia a su nuevo hijo, y entre los muchos lugares de reposo en el trópico del mundo ya no se encontraba ninguno que aquel observador del universo hubiera podido ocupar...
>
> De ahí que el más elevado de los artistas decidiera entonces que aquel a quien ya no era posible conceder algo propio, obtendría en posesión común lo que había sido la posesión propia de un solo ser. De ahí que Dios haya concebido al hombre como una criatura sin una imagen definida, lo convirtiera en el centro del mundo y le dijera: "No te concedimos, oh Adán, ninguna residencia precisa, ni una cara propia, ni tampoco algún don especial, para que de acuerdo con tu voluntad y criterio puedas tener y poseer cualquier residencia, cualquier cara y todos los dones que pudieras desear. La naturaleza de los demás seres ha sido determinada por las leyes que hemos dictado y así se contiene dentro de sus límites. Tú no estás detenido por ninguna barrera insuperable, sino que aun has de predestinarte aquella naturaleza según tu propia y libre voluntad, en cuyas manos he depositado tu destino. Te he hecho el centro del mundo para que desde allí puedas ver cómodamente a tu alrededor todo lo que en él existe.
>
> No te hemos creado como un ser celestial ni como un ser terrenal, ni como un mortal ni como un inmortal, para que tú mismo, como tu propio escultor y poeta totalmente libre que obra honradamente, puedas disponer la forma en la que deseas vivir. Puedes elegir degenerar hasta el submundo de los animales. Lo mismo puedes elegir elevarte al excelso mundo de lo divino por medio de la determinación de tu propio espíritu" (Pico della Mirandola, 1978: 48-49).

Burckhardt calificó la disertación de Pico della Mirandola como uno de los legados más finos de la época cultural del Renacimiento y E. Cassirer emitió el siguiente juicio al respecto: "...y de hecho

en ella se resumen la totalidad de su voluntad y de su entendimiento con gran sencillez y concisión. Claramente se oponen aquí ambos polos, cuyo antagonismo sienta las bases de la tensión moral-intelectual propia del espíritu del Renacimiento. Lo que se exige de la voluntad del hombre y de su entendimiento es la total apertura al mundo y la total diferenciación del mismo" (Cassirer, 1927: 91).

El hombre, esto es, su espíritu, es libre de secularizarse, contraponiéndose a la esencia del mundo. Pico della Mirandola ideó en su discurso un concepto filosófico-antropológico que ya contenía el acento moderno en la subjetividad de la libertad; con lo cual, sin embargo, había que pagar el precio de que, desde ese punto de vista, la omisión de la sensualidad corporal no admitía una teoría de naturaleza socioética.

Sin embargo, la interpretación del hombre como ser creativo, capaz de superar potencialmente las alevosías del destino, se refleja en los mitos y alegorías que gozaban de una amplia difusión durante el Renacimiento. De este modo, Cassirer refiere que a finales del año de 1501 se celebró una obra compuesta en honor a la boda de Lucrecia Borgia con Alfonso del Este, en la cual, entre otras cosas, se representaba una contienda entre Fortuna y Hércules. Juno envía a Fortuna contra su antiguo enemigo Hércules; pero ella, en lugar de vencerlo, es sometida y atada por él. Hércules libera a Fortuna a petición de Juno, pero sólo bajo la condición de que ninguna de las dos intente cometer jamás algo hostil contra la casa de los Borgia o de los del Este (Cassirer, 1927: 77.) Se trata de un juego expresado íntegramente en el lenguaje de las convenciones cortesanas, pero también es más que eso, ya que en él se manifiestan formas decisivas del pensar del Renacimiento. Se trata de una alegoría que no sólo figura repetidamente en la literatura de aquella época sino que también se introduce en la filosofía. Este tema hace su entrada, asimismo, en la filosofía de Giordano Bruno, quien concede un lugar al conflicto de Fortuna y Hércules en su escrito moral-filosófico de mayor relevancia, el *Spaccio della bestia trionfante* (1584). Hércules, quien es elegido como el símbolo de la valentía, impugnando los caprichos de Fortuna opta por el camino de la justicia y la verdad, invencible ante el sufrimiento y tenaz ante los peligros. Es la *virtus*, la integridad e inteligencia personal, que el destino podrá poner en duda, pero nunca vencer. De ese modo es posible constatar un cambio paradigmático en la filosofía del Renacimiento, que

tiene sus raíces en una relación transformada con el mundo en la cual el hombre se experimenta como un ser activo y consciente de su capacidad de intervención. Si la *virtùs* denota valentía e inteligencia, es decir, la fuerza viril o la fuerza de la voluntad humana, manifiesta asimismo la posibilidad de someter al destino mediante esa voluntad humana:

> En la Doctrina de los Dos Mundos de la Edad Media y en todos los dualismos que se derivan de ella, el hombre se encuentra simplemente frente a las fuerzas que luchan en torno a él, quedando en cierta forma a su merced. Vive el conflicto de estas fuerzas pero no interviene en el mismo. Él es el escenario del gran drama mundial, pero aún no se ha convertido en un adversario auténtico e independiente. Sin embargo, el Renacimiento nos evidencia cada vez más un cuadro diferente. La Fortuna con la rueda, que aprehende al hombre y lo hace girar consigo, que ora lo eleva y ora lo arroja al abismo, se convierte en la Fortuna con la vela — y no es únicamente ella la que conduce el barco sino que es el hombre mismo el que lleva el timón (Cassirer, 1927: 81).

Sin embargo, la liberación de la esfera individual, que desembocó en la sociedad burguesa, hacía necesaria una nueva concepción del Estado, la cual no sólo garantizara la libertad del individuo sino que también posibilitara la convivencia entre las personas. El individualismo del Renacimiento, del cual Burckhardt afirmó que era "el defecto básico" del hombre renacentista, al igual que la "condición de su grandeza" (Burckhardt, 1976: 428) y la transformación de la comunidad medieval en la sociedad moderna ayudaron asimismo a condicionar el carácter artificial que adquirió la política en el Renacimiento. Especialmente Burckhardt señaló en repetidas ocasiones que en el Renacimiento la vida social y el Estado habían ido concibiéndose progresivamente como obras de arte (Burckhardt, 1976: 1, 344). En este punto volvían a aproximarse entre sí las variantes del humanismo renacentista: la estética y la político-burguesa. El individuo que se originó a partir del proceso de disolución de las antiguas ligas comunitarias y clanes, que en el plano sociofilosófico correspondía a la renuncia de la orientación hacia el "orden divino" y "natural", se vio ante la tarea de concebir un nuevo orden político basado únicamente en la razón. De tal suerte la teoría política, que en su evidencia no podía remontarse a ninguna otra

fuente de legitimación que no fuera el racionalismo, concibió el Estado como una obra de arte, un artefacto que debía responder a las exigencias racionales y estéticas. Como lo demuestra el caso de Petrarca; el humanismo estético-literario pronto abandonó el campo de la política y se consagró a una *vita solitaria*. Al final, el humanismo político-burgués fue el único que emprendió la tarea de constituir y estabilizar el orden político. Posteriormente alcanzó la cumbre de su esfuerzo teórico en los escritos de Maquiavelo.

Maquiavelo: la teoría del Estado moderno

> Los tiempos de crisis son aquellos en los cuales los hombres se liberan de las antiguas ataduras. Durante un "largo siglo", acaso de dos o tres, las sociedades se desintegraron en sus partes: se hicieron autónomas las ciudades y se desmembraron los reinos, se arruinaron las propiedades feudales, los campesinos huyeron a las ciudades o hicieron inseguros los bosques, y los monjes dejaron los claustros para irse por los caminos. Quien sentía añoranza por lo viejo, intentaba mantenerlo durante el tiempo que le fuera posible. Otros, empujados por la necesidad, probaban algo nuevo" (Greffrath, 1984: 13).

Estas líneas, escritas para ilustrar la situación de la época de Montaigne, encuentran asimismo plena justificación para el siglo en que vivió Maquiavelo y que se convirtió en el punto de partida de sus reflexiones teóricas. La crisis del siglo XIV en Florencia no fue una crisis estructural del sistema feudal sino una crisis política y económica de una ciudad Estado que, de hecho, había roto hacía mucho con las ataduras feudales. No obstante, el enlace con la economía feudal europea por medio de créditos bancarios a las principales casas reales y la dependencia de la producción florentina del paño de lana hacia los mercados foráneos eran tales, que cualquier perturbación del equilibrio político y económico afectaba necesariamente a la república de Florencia. Además, la estabilidad de la república se fundaba, como ocurrió posteriormente también con los Medici, en una equilibrada política de mediación entre las diferentes clases sociales, la cual podía perder dicho equilibrio al menor sacudimiento.

La constitución del Estado, como un problema de la modernidad, tuvo bajo estas condiciones la oportunidad de surgir en Florencia

mucho antes que en el resto de Europa; también dicha ciudad se convirtió en precursora de la modernidad, gracias a las tendencias capitalistas tempranas que se reflejaron en la banca y la producción manufacturera al mayoreo. Sólo en este contexto urbano, y bajo la impresión de una separación materialmente consumada entre el Estado y la sociedad burguesa, podía formarse aquella teoría, que llegaría a ser la primera teoría del Estado de la modernidad. Su autor, Niccolo Maquiavelo, que nació en Florencia el 3 de mayo de 1469 y a partir de 1498 ejerció cargos públicos en su ciudad natal, de los cuales fue destituido en 1512 tras el regreso de los Medici, fue una personalidad histórica capaz de unir las experiencias prácticas de la política con las reflexiones teóricas del intelecto. Tanto su *Teoría del Estado* como sus escritos históricos y políticos tratan temas prácticos que hacen que la raíz de sus consideraciones radique en la situación real, más que en los imperativos morales y teológicos. Bajo la impresión de las severas crisis de la república florentina, la teoría política de Maquiavelo ya no consideraba las condiciones de una vida bondadosa y honrada de los ciudadanos, como lo hacía el pensamiento político tanto de la Antigüedad como de la Edad Media, sino que se concentraba únicamente en la permanencia, la estabilidad interna y la capacidad de expansión externa del Estado. Todos los demás imperativos pasan a un segundo plano ante la norma absoluta de la autopreservación del Estado.

Maquiavelo es, así, el primer teórico político de la Era Moderna en tanto que el núcleo de su pensamiento reside en la idea de la autopreservación, o sea la categoría más elemental de la modernidad:

> Se observa un cambio específico en la dirección del objetivo: el comportamiento político que concierne a Maquiavelo, y el orden social que interesa a Tomás Moro, ya no se determinan en virtud de la vida honrada de los ciudadanos. Los filósofos modernos ya no preguntan, como los antiguos, por las circunstancias morales de una vida agradable y exquisita sino por las condiciones reales de supervivencia. Se trata directamente del mantenimiento de la vida física, de la conservación elemental de la vida. Esta necesidad práctica, que requiere soluciones técnicas, se encuentra en el origen de la filosofía social moderna. No requiere una fundamentación teórica de las virtudes y normas en una ontología de la naturaleza humana, a diferencia de la necesidad ética de la política clásica. Si para los antiguos el punto de partida teórico era ¿cómo puede el hombre estar en con-

cordancia práctica con el orden natural?, el punto de partida práctico de los modernos se convirtió en ¿cómo puede el hombre dominar técnicamente los males de la naturaleza que le amenazan? (Habermas, 1971: 56-57).

Los estudios políticos de Maquiavelo buscan descubrir y precisar una y otra vez las condiciones necesarias para el aseguramiento de la estabilidad del Estado y su desarrollo hacia el exterior.

El imperativo central de *El príncipe* y los *Discursos* no es la libertad de los ciudadanos, sino la estabilidad y permanencia del Estado. Eso no significa que Maquiavelo no se hubiera interesado por la libertad de los ciudadanos, pero no la convirtió en una constante de su teoría política, sino que la mantuvo en el plano de una variable. Maquiavelo estaba convencido de que los ciudadanos libres podían representar, por lo general, la mejor condición para la durabilidad y estabilidad de un Estado, pero también estaba dispuesto a contemplar otros medios para alcanzar sus metas. La aparente contradicción que se ha supuesto repetidamente entre *El príncipe y* los *Discursos* a partir de la interpretación de la obra de Maquiavelo radica, en esencia, en dicho problema.

Hasta qué grado Maquiavelo subordinó todas las demás cuestiones políticas a la demanda absoluta de la preservación y estabilización del Estado se evidencia, ante todo, en la comparación de su teoría política con la teoría de Thomas Hobbes quien, al igual que Maquiavelo, le había atribuido una importancia preponderante al Estado; mientras que Maquiavelo consideraba en primera instancia la persistencia del Estado, que entre otras cosas implicaba la capacidad de garantizar la seguridad y bienestar de los individuos (Horkheimer, 1971: 18), Hobbes optaba por la dirección contraria. Para él, la capacidad de salvaguardar la vida de los individuos es la finalidad del Estado y sólo a través de ella puede adquirir su legitimidad. Con la extinción de dicha capacidad, Hobbes suspende asimismo el deber de subordinación absoluta del individuo ante el soberano.

> El poderoso leviatán ha de ser siempre un medio, no un fin en sí. Asimismo el monarca soberano no ha sido impuesto "por gracia divina" sino por la *utilitas* de los ciudadanos. Por dicha razón su reivindicación del poder no puede ser totalmente ilimitada, por considerable que sea. Sus límites radicarán allí donde su conducta ha-

> ga necesarias las razones por las cuales se haya instituido el *Commonwealth*. Sin embargo, el fin era la garantía de la vida (Fetscher, 1976: 48).

Por consiguiente, el Estado de Hobbes es una máquina construida "con el fin de proteger a los individuos que persiguen sus intereses privados", "la primera creación exitosa de la era mecánica" (Fetscher, 1976: 57). La diferencia entre las teorías políticas de Maquiavelo y Hobbes puede puntualizarse a partir de las diferentes jerarquías atribuidas al Estado y al ciudadano, a partir de la relación desigual entre el fin y el medio: si para Maquiavelo el objetivo principal era el Estado y su autopreservación, al cual debía subordinarse todo lo demás, para Hobbes lo más importante era la garantía de vida de los individuos, a la cual debía doblegarse aun el poderoso leviatán. La autopreservación, que conforma el núcleo de ambas teorías políticas, es según Maquiavelo el imperativo máximo del Estado, mientras que Hobbes se la adjudica al ciudadano. En esta acentuación divergente del Estado y del individuo encuentra su expresión la distancia que separa al capitalismo comercial —el cual forma parte de un orden económico predominantemente precapitalista— del capitalismo manufacturero, que transforma la producción de acuerdo con sus necesidades. Mientras la burguesía florentina, que se encontraba en descenso económico, dependía a comienzos del siglo XVI permanentemente del respaldo del Estado, cuya formación política había abandonado apenas en la época de los Médicis, la floreciente burguesía inglesa se disponía, a mediados del siglo XVII, a tomar en sus manos el control político del Estado.

> De ese modo, la teoría política de Maquiavelo ocupa una posición intermedia entre aquella de la Edad Media y la de la Era Moderna: si bien prescinde por un lado de los ideales ético-religiosos que habían unido las comunidades políticas con la Edad Media, y proclama su sola supervivencia como el máximo imperativo político, aún no llega a concentrar su atención en el individuo, con el cual Locke, Rousseau y Kant, utilizándolo como máximo punto de referencia y reanudando lo que Hobbes ya había iniciado, volvieron a instaurar las exigencias éticas en la comunidad política. La teoría política de Maquiavelo ilustra con ello, asimismo, la posición intermedia del capitalismo comercial florentino entre el feudalismo de la Edad Me-

dia y el capitalismo industrial de la Era Moderna, tal como se constituyó por primera vez en Inglaterra (Münkler, 1984: 99).

En virtud de que el imperativo de la supervivencia del Estado representaba el máximo ideal, también la religión sufrió una revaloración, al verse funcionalmente incorporada en la estructura del Estado y encargada de la estabilización interna del mismo. Maquiavelo consideraba a la religión como el medio más seguro y eficaz para evitar la propensión a la decadencia y la corrupción moral que amenazaba al Estado. De ese modo no sólo le confirió a la política una autonomía nunca antes conocida, sino que también fue el primero en incluir la religión y la fe en la *Arcana dominationis* de la Era Moderna. Su cambio de paradigmas en la historia de la teoría política ha sido comparado repetidas veces con el cambio cosmológico de paradigmas de Copérnico: así como éste transformó la Tierra en un planeta solar, Maquiavelo transformó al Estado, de planeta, a la categoría de Sol. Con ello su participación en la nueva formación de la cultura europea al principio de la Era Moderna no es menos significativa que la de Lutero o del mismo Copérnico.

Copérnico había concluido en su reforma de la teoría cosmológica lo que se había iniciado con el absolutismo teológico de Ockham. Si en la concepción nominalista de Dios el hombre había sido alejado del centro de atención y cuidado divino, Copérnico ahora también lo retiraba del centro topográfico del mundo. El proceso de disolución del antiguo concepto geocéntrico del mundo, liquidado por Copérnico, data desde el siglo XIV, cuando el ockhamismo parisino ya había dejado de aceptar el geocentrismo como un hecho (Blumenberg, 1975: 160).

Finalmente, Nicolás de Cusa, con su teoría sobre la *Relatividad del lugar y del movimiento* quebrantó los fundamentos del concepto geocéntrico del mundo, aquella física aristotélica-escolástica que le atribuía un lugar seguro en el mundo a cada elemento.

Los conceptos de lugar absoluto y de movimiento absoluto así como la diferenciación entre un mundo celestial y uno terrenal, habían perdido su significado con Nicolás de Cusa. Desde ese momento la Tierra había quedado definitivamente estelarizada.

El orden medieval del mundo había sido incapaz de resistir los ataques tanto teológicos como astronómicos. El orden del mundo, anteriormente garantizado como la obra de Dios, tenía que ser ahora

restablecido por medio de los méritos del intelecto humano. Si bien la naturaleza contingente, según la concepción de la física medieval, persistía sólo gracias al incesante apoyo de la obra divina, a partir del Renacimiento se le fue adjudicando progresivamente la capacidad propia de supervivencia y perpetuación. Esta evolución de la física hacia la autonomía fue, a fin de cuentas, una reacción a la destrucción del orden interno del mundo como consecuencia del absolutismo teológico de Ockham. El voluntarismo nominalista le había negado al mundo cualquier rumbo propio, convirtiéndolo en juguete del incuestionable *quia voluit* de Dios.

No obstante, fue justamente esta destrucción total del orden interno limitado del mundo, como la expone la filosofía de Tomás de Aquino, la que condujo a la construcción de una concepción mundana inmanente que se distanció de cualquier transcendencia meramente incómoda o desconcertante. La gracia y virtud milagrosas de Dios ya no formaban parte de la física moderna.

Más o menos de forma paralela, Maquiavelo creó una concepción del devenir de la historia, completamente independiente de toda acción divina. Al concebir la historia como la consumación de un desarrollo que se regía prácticamente por leyes naturales, intentó desarrollar respecto a las leyes de la historia lo que Copérnico había logrado en relación al orden cósmico y las leyes de la naturaleza. En lugar de la *providentia Dei* surgía ahora, desde su punto de vista, la *necessità* del devenir histórico. Maquiavelo veía en aquella férrea necesidad, y no en la previsión divina, la revelación del misterio de la historia.

En los escritos de Tucídides, Platón y Polibio, Maquiavelo pudo encontrar ejemplos para su modelo histórico de una *necessità* situada dentro de los límites del mundo. Tucídides había desarrollado la idea de una *ananke* perdurable en la historia; Platón, un esquema de la decadencia estructural en la *Politeia*, y Polibio la *anakyklosis politeion*, la circulación de las formas constitutivas. Sin embargo, Maquiavelo se abstrajo de todas las determinaciones morales de la política que excedían aquellas necesidades inmanentemente históricas y que habían distinguido a la ideología de los griegos. Maquiavelo extrajo de la teoría política de la Antigüedad únicamente aquello que coincidía con la norma absoluta por él impuesta de la autopreservación de los Estados bajo cualquier circunstancia y por todos los medios.

> La admiración de Maquiavelo por la práctica política de la Antigüedad clásica y especialmente de la Roma republicana es sólo el reverso de su rechazo a la filosofía política clásica. Desechaba literalmente como innecesaria a la filosofía política clásica y con ella a toda la tradición de la filosofía clásica: la filosofía política clásica se orientaba a cómo debía vivir el hombre. La vía correcta para poder responder la cuestión acerca del justo orden social consiste en una orientación basada en cómo vive el hombre realmente. La revuelta "realista" de Maquiavelo contra la tradición tuvo como consecuencia que la excelencia humana o, mejor dicho, la virtud moral y la vida contemplativa fueran sustituidas por el patriotismo o por una mera virtud política. El resultado fue una declinación consciente del objetivo máximo. Se redujo el objetivo para aumentar la probabilidad de alcanzarlo (Strauss, 1977: 184-185).

El interés por una reorganización activa de la historia, ciertamente en el margen de las posibilidades históricas, es correlativo al tema de Prometeo en la mitología griega, que gozó de un renovado interés durante el Renacimiento. Los jefes de la academia neoplatónica, Ficino y Pico della Mirandola, interpretaban este tema de acuerdo con su concepto del hombre, en el sentido de que lo ubicaban al lado de Dios como creador del mundo. La configuración del mundo existente ya no es, a sus ojos, solamente la obra del Creador divino sino también la del hombre y de su intervención planificadora y creadora. La autonomización maquiavélica de la política, esto es, su desprendimiento de todos los objetivos ético-religiosos ajenos a ella, abrieron una nueva perspectiva que permitía la integración a la teoría política de las exigencias éticas y de derecho natural, y el tema de Prometeo.

El hecho de que el hombre también sea responsable de su supervivencia, se convierte en el eje de las consideraciones de Maquiavelo. El hombre sólo puede sobrevivir mediante su propia fuerza y por sus propios méritos. Maquiavelo proclamó esta teoría de la Era Moderna y de la modernidad mucho más claramente que cualquiera de sus contemporáneos: "Nadie ha de ser tan insensato como para creer que puede dejar su salvación en manos de Dios, si su casa hubiera de derrumbarse."

Precisamente en el campo de la política, la confianza en Dios y la falta de confianza en nuestras propias capacidades ha tenido siempre consecuencias funestas, ya que "la creencia de que podemos

abandonarlo todo en manos de Dios y dejarnos llevar por el ocio ha arruinado a muchos reinos y Estados" (Maquiavelo, cit. según Muir, 1939: 171).

El hombre, privado de su recogimiento medieval, tenía que desarrollar una nueva ideología si quería corresponder a las exigencias de la modernidad. Tenía que sustituir la confianza en Dios por la autoconfianza si quería ser capaz de hacer frente a las exigencias de la supervivencia.

El descubrimiento y la formulación de una necesidad casi natural del devenir histórico sólo podía ser de trascendencia si aquellos que habían sido llamados a actuar políticamente no se dejaban caer de hinojos en mansa admiración, sino que utilizaban dicha necesidad para llevar a cabo sus fines políticos en la historia. Al mismo tiempo, sin embargo, la autoconfianza humana sólo era posible a condición de que el desarrollo histórico no se ofreciera como un ámbito de la arbitrariedad divina sino como uno con leyes reconocibles. Estos dos temas centrales de la teoría del florentino, es decir, el devenir de la historia con arreglo a leyes y la exigencia del desarrollo de una nueva autoconciencia humana, vuelven a poner en evidencia lo que Jacob Burckhardt pretendía expresar al definir al Renacimiento como el redescubrimiento del mundo y del hombre.

La aportación del concepto de *necessità* al examen histórico es lo que finalmente permite a Maquiavelo el replanteamiento del marco de la autorrealización humana en la historia, ya que sólo al comprender la causalidad interna de la historia es posible que la influencia de la *fortuna* sea delimitada y dominada por la *virtù*. De ahí que sea un mérito original de Maquiavelo el haber planteado el concepto de *necessità* además de *fortuna* y *virtù*, que ya dominaban el pensamiento del Renacimiento. El conocimiento preciso del papel de la *necessità* en la historia es una condición necesaria, pero insuficiente, para hacer valer sus propios fines en ella. Para tener éxito se requiere, además de la *virtù*, del hacer político. En el concepto de necesidad histórica se restringe el campo de acción de *fortuna*, es decir del azar, que tanto intranquilizaba a los hombres del Renacimiento, haciendo posible la intervención humana. De modo que el énfasis en la *necessità* de los escritos de Maquiavelo no sólo está dirigido contra las ideas medievales de una *providentia Dei*, sino también contra el culto renacentista a Fortuna.

El político que aun así deje de considerar las leyes de la historia, no puede responsabilizar por ello a un destino poco claro. Lo que pudiera parecerle como tal no es más que el resultado de sus propios errores y de su incompetencia:

> De modo que nuestros soberanos, quienes finalmente perdieron su poder después de muchos años de ejercerlo, no deberían culpar al destino sino a su propia cobardía. Puesto que en tiempos de paz nunca pensaron que éstos podrían cambiar (error común entre los hombres el no contar con la tormenta mientras haya bonanza) y cuando llegaron tiempos adversos, sólo pensaron en la fuga en lugar de la defensa (Maquiavelo, 1972, XXIV: 101).

Maquiavelo combinó la noción de la *necessità* y la capacidad de la actuación de la *virtù* con el fin de lograr la supervivencia estatal. "Únicamente aquellos medios de defensa que dependan de ti y de tu inteligencia serán útiles, seguros y firmes" (Maquiavelo, 1972, XXIV: 102).

Pero si la necesidad histórica no es reconocida o los protagonistas políticos no poseen *virtù*, éstos se convertirán en pasatiempo de un destino oscuro e ininteligible, serán las víctimas de Fortuna. Conjuntamente con la lúcida *necessità* de la historia y, en cierto modo, como sanción por no haber sabido reconocerla, aparece siempre en la filosofía histórica de Maquiavelo la oscura arbitrariedad de la *fortuna*, responsable de la incompetencia política.

Maquiavelo aceptaba únicamente los hechos concretos de la realidad política como fundamento para sus análisis históricos y políticos. Cualquier exigencia política normativa que sobrepasara los límites de los hechos reales era rechazada con rudeza: "Puesto que existe una diferencia tan grande entre la vida como es y la vida como debería ser, aquel que sólo considera lo que debería ser y no lo que sucede en realidad, acabará arruinando su existencia en vez de preservarla. Un hombre que sólo busca el bien, deberá perecer necesariamente entre tanta gente sin bondad" (Maquiavelo, 1972, XV: 63).

Al convertir en absoluto el imperativo de la supervivencia se interrumpieron todas las relaciones que la teoría política de la Edad Media había mantenido como un deber trascendentalmente afianzado. La pregunta del "cómo" es sacrificada a favor del "por qué"

del Estado; la modalidad del gobierno, a favor de los meros hechos. Maquiavelo decide orientarse únicamente hacia la realidad de la vida política; todo lo que se aparte de la misma es sometido por principio a un examen ideológico y considerado como un peligro para la integridad y estabilidad del sistema político.

En tanto el punto de partida de la teoría de Maquiavelo era la realidad de lo existente, ésta es asimismo decisiva en la imagen del hombre. Mientras que para la Ilustración el rasgo principal de la imagen del hombre lo conformaba el ideal de la perfección, Maquiavelo consideraba a la corruptibilidad del hombre como su característica más sobresaliente. En palabras del propio Maquiavelo: "Todos los que escribieron acerca de la política han comprobado, y la historia presenta varias pruebas, que aquel que le otorga a un Estado una constitución y leyes debe partir de la base de que todos los hombres son malintencionados y que siempre estarán dispuestos, en cuanto tengan oportunidad, a seguir sus inclinaciones perniciosas" (Maquiavelo, 1966, 1, 3: 17).

De tal manera, Maquiavelo sacó las consecuencias políticas de la imagen renacentista del hombre, que lo consideraba como "un animal esencialmente racional, calculador y sensato" (Burke, 1972: 193).

Al prescindir así del supuesto de que el hombre presenta una disposición natural a pertenecer a una comunidad política, un "impulso social" considerado como el núcleo de la teoría política de la Antigüedad y de la Edad Media, y poner en evidencia sus rasgos racionales y calculadores, el Renacimiento le quitó a la teoría política la base mediante la cual ésta había interpretado a la comunidad política, en la Antigüedad y la Edad Media, como el medio por el que el hombre podía finalmente llegar al nivel más alto de su autorrealización. En cambio, al acentuar la racionalidad y la inteligencia del hombre, enfatizaba las facultades con las que éste hacía el intento de retirarse de la comunidad o de instrumentarla a favor de sus fines individuales y egoístas.

En la nueva idiosincrasia del hombre del Renacimiento, que acentuaba su insociabilidad más que su sociabilidad, se reflejan los cambios económicos y políticos que transformaron la comunidad medieval en la sociedad de la Era Moderna temprana que, a través de la competencia desatada por los nuevos *homines oeconimici*, divulgaron una ideología que consideraba a la comunidad política cada vez más como un instrumento para promover los propios

intereses económicos. En su pesimismo antropológico, es decir, su tesis sobre la inclinación corruptible del hombre, Maquiavelo resumió este desarrollo y lo hizo la base de su teoría política. Su reiterada exigencia por ver al hombre tal y como es, y no como debería ser, puede interpretarse asimismo, en el contexto de estas evoluciones políticas, científicas y culturales, como un aviso a sus contemporáneos para que considerasen por fin estos nuevos factores, en lugar de dejarse llevar por una imagen históricamente anticuada del hombre. Dice Maquiavelo: "El amor sólo se preserva con el lazo de la gratitud que los hombres cortan por egoísmo siempre que pueden, en virtud de su maldad. El temor, en cambio, se basa en el miedo al castigo, que jamás abandona a los hombres" (Maquiavelo, 1972, XVII: 69).

Dicho pesimismo antropológico constituye el sistemático punto de partida de las consideraciones políticas de Maquiavelo. La corruptibilidad del hombre crea la necesidad de reconocer que el Estado moderno sólo es capaz de garantizar la cohesión social, y con ella la convivencia pacífica de sus ciudadanos, por medio de la fuerza y la violencia. Estas evaluaciones representan ciertamente la manera más clara de evidenciar la ruptura con la Edad Media. Mientras que el fundamento de la comunidad política en la Edad Media estribaba en la lealtad, el Estado de la Era Moderna se basa esencialmente en la desconfianza hacia sus ciudadanos. Maquiavelo fue el primero en formular y expresar tan claramente, a través de su imagen pesimista del hombre, dicha desconfianza fundamental del Estado moderno. La legitimación del Estado moderno como institución coercitiva está íntimamente relacionada con la suposición de la corruptibilidad humana. Esta función doblemente estratégica de su imagen del hombre, como condición lógica y, a la vez, como afirmación legitimadora del Estado moderno, puede considerarse una de las innovaciones más significativas de la teoría política de Maquiavelo. Al definir al hombre como un ser ruin, puesto que es ambicioso, despótico, sediento de gloria y está dominado por el ansia de poder y posesión, Maquiavelo logra legitimar totalmente la represión estatal y los aparatos necesarios para perpetrarla: "Si los hombres fueran buenos, de nada serviría esta propuesta; pero ya que son ruines y no serían capaces de mantener su palabra, tampoco tú tienes la obligación de mantenerla frente a ellos" (Maquiavelo, 1972, XVIII: 72).

De ese modo, la hipótesis fundamental de la corruptibilidad humana como principio, abre a la política un campo de acción que sobrepasa de manera constante y evidente los límites de lo éticamente permitido. Así, Maquiavelo expone de forma abierta y sin disimulo las funciones represivas del Estado. El Estado que Maquiavelo tiene en mente es producto de las tendencias críticas de la república florentina y, al mismo tiempo, un remedio contra la crisis. Maquiavelo había observado detenidamente que el desarrollo del capital comercial florentino había destruido los estamentos sociales tradicionales, y no había sido capaz de ofrecer las mismas posibilidades a todos para satisfacer sus necesidades. En este proceso se habían incrementado las diferencias económicas entre los ciudadanos, donde los inmensos capitales individuales se enfrentaban a un proceso de pauperización de las clases sociales más bajas. La antigua comunidad estaba destruida, pero la nueva aún carecía de estabilidad interna.

Maquiavelo veía dos alternativas para frenar la *ambizione* desatada de los hombres y así poder restituir la estabilidad política: o reducen su *ambizione* voluntariamente a una medida sostenible dentro de las capacidades sociales y así demuestran ser ciudadanos dotados de *virtù* en una comunidad democrático-republicana, o su *ambizione* tiene que ser limitada por medio de la represión del Estado; en este último caso los hombres se convierten en súbditos de aquél que logre limitar su *ambizione*, del príncipe como soberano de un principado. Si la mayoría carece de *virtù*, ésta tiene que ser sustituida por la eminente *virtù* de uno solo. Esta alternativa fundamental permite resolver y aclarar las aparentes contradicciones que existen entre *El príncipe* y los *Discursos*. Mientras que *El príncipe* se ocupa de una situación que amerita la restricción de la *ambizione* de los hombres, el republicanismo de los *Discursos* se basa en ciudadanos capaces de limitar voluntariamente su *ambizione* y que, por lo tanto, pueden ejercer su propio gobierno sin que el Estado termine en un caos político.

En ambos tratados el objetivo principal era la preservación de la comunidad del Estado: "En el concepto de Maquiavelo de una necesidad histórica terrenal interna, así como del imperativo de supervivencia de la comunidad política a cualquier precio y por cualquier medio, desaparece la moral política trascendentalmente asegurada, en conjunto con la teleología del pensamiento medieval trascendente" (Münkler, 1984: 281).

Según la observación de Maquiavelo, no es la estricta obediencia de las normas éticas lo que puede garantizar la estabilidad de un orden político, sino únicamente la eficiencia de los actos racionalmente calculados. Maquiavelo extrajo las consecuencias de esto: "De ahí que un soberano que busque afirmarse, tendra que desarrollar la capacidad de no actuar solamente conforme a las leyes morales y hacer uso de ellas o no, según sea necesario" (Maquiavelo, 1972, XV: 63). Y, en otra parte: "En consecuencia, un soberano que desea afirmar su poder, a menudo se ve obligado a actuar sin moral" (Maquiavelo, 1972, XIX: 81).

Por lo tanto, en la obra de Maquiavelo la moral política teológica de la Edad Media es sustituida únicamente por la racionalidad de la política —razón de Estado, como se le llamará posteriormente— que cumple con la norma absoluta de la supervivencia del Estado. A partir de entonces, tanto la crueldad como la deslealtad, la mentira como el engaño se justificaban en el ámbito político, si con ello servían a la estabilidad del Estado. Maquiavelo fue el primero, renunciando a cualquier discusión concerniente a los valores políticos, en juzgar dichos medios y métodos como una forma exclusiva de utilitarismo racional.

De la misma manera en que el Estado moderno les imputa a los hombres ser más malos que buenos y con dicha hipótesis legitima el desarrollo de su existencia, también está dispuesto en cualquier momento a defender su subsistencia futura por medio de la violencia física, si fuere necesario. Esto lo expresó Maquiavelo con suficiente claridad. Asimismo, prefiere el engaño y la deslealtad al arsenal político. Con gran reconocimiento hace constar lo siguiente de Castruccio Castracani: "Nunca intentó vencer por medio de la violencia, cuando podía hacerlo con engaño; ya que es la victoria, decía él, y no la clase de victoria lo que acarrea la fama" (Maquiavelo, cit. según Münkler, 1984: 285).

El procedimiento mediante el cual César Borgia tendiera una trampa a sus coroneles sediciosos siempre mereció la más alta admiración de Maquiavelo: "A pesar de que él (César Borgia) disponía de suficiente poder para vengarse de sus enemigos en guerra abierta, consideraba que embaucarlos era lo más seguro y ventajoso" (Maquiavelo, cit. según Münkler, 1984: 285).

De acuerdo con Maquiavelo, la astucia y la violencia —una para la influencia psíquica y la otra para la coacción física— son

instrumentos indispensables para el aseguramiento del orden estatal. Para él resulta impensable que algún día la política pudiera prescindir de la astucia y la violencia, habiendo constatado que en aquellos casos en que se había renunciado a dichos medios, o se había hecho un uso inapropiado de ellos, se había disuelto el orden político y desmoronado el Estado. Para mantener el orden político, los políticos no sólo deben disponer de violencia sino también de astucia; deben ser leones al igual que zorros: "El león es indefenso frente a las redes y el zorro es indefenso frente a los lobos. Por ello hay que ser zorro para husmear las redes y león para espantar a los lobos" (Maquiavelo, 1972, XVIII: 72).

No obstante, por mucho que estuviera a favor de emplear cualquier medio conveniente para defender el orden político, Maquiavelo nunca hizo el intento de borrar los límites entre el bien y el mal. No sólo llamaba al mal por su nombre, sino que lo reconocía inequívocamente: "Dichos medios son crueles y mortales. Todos deberían rehuirlos —no sólo como cristianos sino también por humanidad— y preferir vivir como ciudadanos anónimos que como reyes, quienes llevan a la perdición a tanta gente" (Maquiavelo, 1966, I, 26: 79).

Maquiavelo consideraba que el conflicto entre los métodos, necesarios para lograr los objetivos políticos, y la moral, que normaliza y debe normalizar las relaciones privadas entre los hombres, carecía de solución. Creía que podía atenuar esta contradicción por medio de una clara línea divisoria, mientras que los grandes dramaturgos de la Era Moderna extraían de ella el argumento de sus conflictos dramáticos.

Además de la supervivencia del Estado, Maquiavelo tenía otro objetivo en mente al describir la amoralidad de los protagonistas políticos: transformar el curso histórico de un caos en un proceso al cual pudieran sumarse los objetivos humanos. Si la historia ya no era regida por la divina providencia, entonces la dicotomía entre la intervención humana y la casualidad debía ser la responsable del decurso histórico.

Fue debido al desarrollo del capital comercial de la alta Italia, cuyas ganancias provenían del inseguro comercio exterior, que el concepto de la fortuna, es decir, la casualidad, la cual ya había tenido un papel importante en el pensamiento de la Antigüedad, volvió a ejercer una creciente influencia sobre la mentalidad de las perso-

nas. Desde los principios del Renacimiento, los caprichos de la fortuna constituían el tema predominante de aquella época. De ahí que los italianos dieran a sus préstamos marítimos el nombre significativo de *mutuant ad fortunas maris*. El concepto *fortuna* se convirtió en sinónimo de tormentas marítimas, en paradigma de cambios abruptos e incontrolables en las cuestiones humanas (Burke, 1972: 177). También los sucesos políticos se interpretaron cada vez más como acontecimientos regidos por la fortuna. Los florentinos, por ejemplo, atribuyeron su éxito contra la expansión del Estado territorial milanés no sólo a su propia habilidad política y económica, sino igualmente a la benevolencia de Fortuna, que había dejado morir a Giangaleazzo Visconti en la fase decisiva de la guerra (Baron, 1955a, I: 184).

En estas circunstancias es comprensible que el concepto de fortuna, al igual que los de *necessità* y *virtù*, cobrara una importancia decisiva en su teoría política. Para él, la fortuna es un factor histórico que no llega a revelar una causalidad previsible ni tampoco una finalidad clara. En este caso, Fortuna merece la responsabilidad por todos los sucesos ocurridos en contra de todos los cálculos y expectativas racionales. Mientras muchos de sus contemporáneos opinaban que "las cosas de este mundo se rigen a tal grado por la suerte o la mano de Dios, que los hombres, con toda su inteligencia, no pueden hacer nada contra su curso", y por ello caían en la resignación, Maquiavelo creía que "no deja de ser posible que Fortuna sea dueña de la mitad de nuestros actos y, a la vez, nos deje a cargo de la otra mitad o un poco menos" (Maquiavelo, 1972, XXV: 102-103).

Si en la categoría de la *necessità* Maquiavelo había resumido las tendencias históricas de desarrollo exentas de la influencia humana, es decir, las invariables políticas, en la dimensión de la fortuna buscaba todo aquello que no podía preverse y calcularse definitivamente; aquello que a la concepción humana aún le quedaba por entender. Así, Fortuna es para Maquiavelo la esencia de las variables políticas. Por consiguiente, a su parecer el poder de la casualidad se reduce en la medida en que crecen la habilidad y la perspicacia de los protagonistas políticos. Así, pues, Maquiavelo dice:

> La comparo (a Fortuna) con una creciente que inunda el país, arrancando árboles y casas, llevándose tierra de aquí y acarreándola

> hacia allá; todos se dan a la fuga, todos ceden el paso ante su impetuosidad sin poder oponer la más mínima resistencia. Ante tal situación no queda otra cosa por hacer más que, en tiempos de calma, los hombres tomen precauciones mediante la construcción de diques y zanjas, de tal manera que las mareas crecientes sean desviadas por un canal o que su ímpetu sea detenido, para que éstas no sean tan terribles o devastadoras (Maquiavelo, 1972, XXV: 103).

No sin razón describe Maquiavelo la violencia de Fortuna en la imagen de la naturaleza, la cual —carente de dominio propio— convierte a los hombres en su juguete pero, al mismo tiempo, siempre ofrece la posibilidad de dominarla: "Con la fortuna sucede algo similar: demuestra su poder allí donde hace falta la fuerza de la resistencia, y dirige su ataque allá donde sabe que no será detenida por diques y zanjas" (Maquiavelo, 1972, XXV: 103).

Para Maquiavelo, se trata de descomponer las variables políticas comprendidas en el concepto de Fortuna, tanto en aquello que no puede ser influido, pero sí evaluado y calculado políticamente, esto es, la *necessità*, como en aquello que la habilidad y perspicacia política, la *virtù*, puede manejar y controlar.

El hecho de que la concepción de Fortuna pudiera llegar a ocupar un sitio tan destacado en la teoría política de Maquiavelo, tiene su origen en la situación política y económica específicas en que se encontraba Florencia a comienzos del siglo XVI (Pocock, 1975: 160).

A las imponderabilidades, que siempre se habían presentado en el sistema económico de capital bancario y comercial, se asociaron las restricciones del volumen comercial florentino, impuestas por la política económica mercantilista de las florecientes naciones europeas, y la creciente inseguridad de la posición política de Florencia, que se encontraba entre las potencias de Francia y España, así como de Alemania y el papado. Por lo tanto, la gran importancia que le concede Maquiavelo a la fortuna en su teoría política es un indicio del imperativo que pesaba sobre Florencia de navegar a través de dichas potencias de tal manera que sus propios intereses políticos y económicos sufrieran el mínimo daño posible. Más allá de la situación florentina específica, Maquiavelo simboliza a través de la figura de la fortuna y del poder que a ésta le atribuye, la presión que pesaba sobre toda Italia en relación con las impredecibles constelaciones políticas, las cuales, en su opinión, habían surgido del he-

cho de que Italia había sido incapaz de convertirse en un factor de poder independiente dentro de la política europea.

Para Maquiavelo, la influencia de la fortuna sobre los desarrollos políticos no es una dimensión invariable, sino que aumenta o disminuye en proporción a la habilidad y capacidad de los protagonistas políticos.

De acuerdo con Maquiavelo, de la misma manera en que la cuestión sobre el carácter de la naturaleza humana no puede ser solucionada definitivamente sino que depende de la constelación política del momento, tampoco la importancia correspondiente de Fortuna es una dimensión establecida *a priori*, sino que es en sí el resultado de actos políticos: una variable de la situación política. Sin embargo, Maquiavelo está firmemente convencido de que siempre le sonreirá la *fortuna* a una política que proceda en forma perseverante y decidida. En la teoría política de Maquiavelo la fortuna se presenta como una variable de la política, es decir, con un doble sentido: si los protagonistas políticos proceden en forma perseverante y decidida, entonces es la esencia de todo cuanto ellos puedan contribuir en su favor; pero si vacilan y no pueden decidirse por ninguna tendencia, entonces su política dependerá progresivamente de casualidades e imponderables. Maquiavelo estaba convencido de que aun la indómita Fortuna siempre ofrecía oportunidades a los protagonistas políticos, oportunidades que les permitirían rehuir de sus caprichos —aunque sólo fuera virtualmente— si tan sólo supieran aprovecharlas de manera consecuente. Estas probabilidades de éxito político las agrupó bajo el concepto de *occasione*, que explica de la siguiente manera: "Al examinar sus actos y sus vidas, podemos ver que ellos le debían a la suerte únicamente la oportunidad que les había proporcionado la materia sobre la cual habían estampado la forma que les pareció apropiada; sin su fuerza y habilidad en vano hubiera acudido la ocasión" (Maquiavelo, 1972, VI: 21).

La *occasione* y la *virtù* deben obrar conjuntamente si desean lograr una relevancia histórica. También y particularmente el *uomo virtuoso,* necesita la *occasione* para poder confirmarse como tal. Maquiavelo se remite constantemente a las condiciones en las cuales los "héroes" de la historia cobraron la fama que los hizo conocidos. Su gran mérito consistió en haber reconocido y aprovechado consecuentemente la *occasione*. Al igual que Moisés, Ciro, Rómu-

lo y Teseo, presenta a Castruccio Castracani, César Borgia y al papa Julio II, como aquella clase de políticos que supieron reconocer y aprovechar las oportunidades que se les presentaban.

Según opina Maquiavelo en su célebre pasaje de *El príncipe*, lo importante es, en un golpe audaz, "tomar por las riendas" las oportunidades ofrecidas por Fortuna. Y al respecto comenta:

> Ya que Fortuna es una mujer, hay que golpearla y empujarla para poderla dominar. Asimismo, es evidente que se deja someter más fácilmente por hombres emprendedores que por aquellos que proceden ponderándolo todo fríamente. De ahí que Fortuna, como todas las mujeres, sea siempre amiga de los jóvenes; ya que éstos son menos prudentes y más impetuosos y saben dar órdenes con más audacia (Maquiavelo, 1972, XXV: 106).

Pero, mientras en algunos casos la audacia es la llave del éxito, en otros es saber esperar el momento oportuno; eso depende siempre de la correcta interpretación del momento histórico, es decir, de las condiciones políticas concretas:

> Sólo el que se adapta a los tiempos, tendrá suerte a la larga. He advertido a menudo que el origen de la fortuna o adversidad de los hombres radica en el modo en que ellos adaptan su conducta a las circunstancias. En parte actúan en forma precipitada y en parte proceden lenta y cautelosamente. Pero, puesto que es imposible permanecer en el buen camino y, por consiguiente, en ambos casos se rebasa el límite respectivo, en ambos se cometen errores. Cometerá menos errores y tendrá más suerte aquel que armonice su proceder con las circunstancias (Maquiavelo, 1966, III: 313).

La única condición para poder reconocer la *occasione* que se presenta, es que la forma de acción política se encuentre en consonancia con la situación política del momento. El valor, la audacia y la valentía para actuar con resolución en el momento adecuado, son ideas que Maquiavelo reunió en los conceptos de *virtus* o *virtù*, que ocupaban un lugar importante en el pensamiento del Renacimiento. En la filosofía del Renacimiento, el acto de la formación del mundo y del hombre fue trasladado gradualmente de la acción divina a la acción humana. El individuo —al igual que Dios, el creador del mundo— se manifiesta como la fórmula del mundo y de sí mismo

(Cassirer, 1927: 101). En su concepto de la *virtù*, Maquiavelo resumió todos los elementos que deben estar presentes por parte del individuo y de los pueblos para poder alcanzar el objetivo de la autopreservación de la comunidad política. Sin la *virtù* del pueblo, ningún Estado sería capaz de preservar la estabilidad interna por mucho tiempo: "La *virtù* es, al igual que la *virtus* romana y la *aretos* griega, el conjunto de cualidades que debía poseer el ciudadano de una república constitucional, tal como Atenas y Roma en la Antigüedad; el concepto que mejor le correspondería en nuestro idioma sería el de virtud" (Friedrich, 1961: 30).

En el concepto maquiavélico de *virtù*, todas las implicaciones éticas pasan a segundo término; para él, la *virtù* es la esencia de aquello que pueda garantizar la viabilidad y estabilidad del Estado. De qué modo se presentaba dicha *virtù* en cada caso específico, era imposible determinarlo *a priori*, puesto que dependía de la situación política en que se encontraba cada Estado.

La ruptura con los ideales teológico-morales de la Edad Media cobra especial significado en el concepto maquiavélico de la *virtù*, aquel ideal anterior —en el sentido eminente de la palabra— en que resumió los elementos subjetivos fundamentales de la capacidad política de acción, es decir, la energía y la competencia. Por lo general, en la teoría política de Maquiavelo, la *virtù* señala la voluntad y la capacidad de los hombres por perseguir y alcanzar los propios fines políticos.

Según Freyer, "La *virtù*, en sentido específicamente político, significa la capacidad de un sujeto político de emplear toda su energía con el fin de la autopreservación y, además, de la configuración del mundo; de nunca permitir que otros tomen las decisiones, sino siempre imponer al mundo la ley de la acción, de siempre deber los logros a la propia eficacia" (Freyer, 1938: 1).

Todas aquellas connotaciones éticas o morales que se asociaban al concepto de *virtus* tanto en la Edad Media como en la Antigüedad, son relegadas a un segundo plano en el significado que le confiere Maquiavelo a la *virtù*. Al reunir en dicho concepto —sin ninguna consideración moral— todas las cualidades elementales de los actores políticos, requeridas para la estabilidad de la comunidad política, independientemente de su sistema gubernamental, desarrolló un concepto político que se convirtió en uno de los fundamentos más importantes del pensamiento político de la modernidad.

La *virtù* entra al campo de la fuerza política, dominado por la *necessità*, la *fortuna* y la *occasione*, como una sustancialización de las capacidades políticas más relevantes. En ella (como lo demuestra su famosa recomendación al soberano, quien debería ser león y zorro a la vez), Maquiavelo combinó el cálculo político con la energía y la resolución. Sólo a través de ellas pueden los hombres hacer valer sus fines personales y políticos en el devenir histórico.

Así pues, la *virtù*, aquella energía cristalina de los sujetos políticos que establecen los fines, y la *fortuna*, la esencia de la casualidad y del absurdo, conforman la oposición fundamental en la teoría política de Maquiavelo, para cuya ilustración escogió las vidas de Francesco Sforza y César Borgia:

> Francesco ascendió, gracias a los medios adecuados y a su extraordinaria habilidad, de su condición privada a duque de Milán; lo que había logrado con grandes esfuerzos, lo afirmó posteriormente con poco esfuerzo. En cambio, César Borgia adquirió el poder gracias a la eficaz ayuda de su padre y lo perdió con la muerte de éste, pese a que recurrió a todos los medios posibles e hizo todo lo que debía hacer un hombre hábil y sensato para consolidarse en las tierras que debía a las armas y la suerte de otros (Maquiavelo, 1972, VII: 25).

Precisamente a partir del ejemplar ascenso y descenso de César Borgia, con base en el cual Maquiavelo podría haber estudiado el nexo entre *fortuna* y *virtù* y no su antagonismo, sacó la conclusión de que lo mejor para una comunidad política es que en su formación haya participado más la *virtù* que la *fortuna*. Tomando en cuenta el destino de César Borgia, Maquiavelo exhorta a no confiar en la gracia de Fortuna sino únicamente en la propia *virtù*, ya que sólo ella es capaz de asegurar el éxito político a largo plazo.

Maquiavelo creía poder encontrar el remedio contra la crisis de las ciudades Estado italianas en el concepto del *uomo virtuoso*, el cual no sólo era guiado por la *virtù* sino que también era capaz de fundar un Estado políticamente estable y concederle sus leyes. Maquiavelo estaba ciertamente consciente de las dificultades y problemas relacionados con la fundación y reorganización de un Estado:

> Las dificultades que ellos tienen para conseguir sus soberanos se derivan, en parte, de las nuevas leyes y costumbres que deben intro-

> ducir para poder fundar el Estado y afianzar su seguridad personal. Esto quiere decir que debemos estar conscientes de que no existe empresa más arriesgada, ni éxito más incierto, ni intento más peligroso que introducir un nuevo orden (Maquiavelo, cit. según Münkler, 1984: 335).

De esta manera, Maquiavelo intentó solucionar el dilema de la fundación de un Estado a través del *uomo virtuoso*, en lo cual se mantuvo fiel a la creencia renacentista y humanista en el individuo y sus facultades sobresalientes. Al mismo tiempo definió las condiciones históricas bajo las cuales el *uomo virtuoso* puede ser eficiente.

Sólo en el caso de una grave crisis política, en la etapa final de la decadencia de un Estado, se presentan las condiciones históricas que posibilitan la fundación o refundación del mismo. Maquiavelo escribió y pensó influido por las condiciones de la crisis en Italia; no obstante, existía otra posibilidad de fundar un nuevo Estado que consistía en la conquista de territorios de ultramar, hecho que precisamente se disponía a lograr el coetáneo imperio español. En 1513 Maquiavelo había escrito *El príncipe* y los *Discursos*; en 1520 comenzó a escribir la *Historia florentina*; 1519-1520 también fueron los años en que el español Hernán Cortés se disponía a conquistar el imperio azteca y fundar un nuevo Estado en la Nueva España, el cual llegaría a representar el comienzo del verdadero imperio español en el Nuevo Mundo. Hernán Cortés era un *uomo virtuoso* en el sentido maquiavélico, y en poco tiempo logró realizar en el Nuevo Mundo aquello de lo cual Maquiavelo sólo había escrito. Pero la relación entre la categoría fundamental del pensamiento de Maquiavelo y la práctica de Cortés será tema de uno de los siguientes capítulos.

Colón: la práctica del descubrimiento de mundos de la modernidad

En el *Canto Vigesimosexto del Infierno*, Dante crea un personaje que está a punto de transgredir los límites de la visión medieval del mundo gracias a su *curiositas*, su curiosidad: el personaje de Ulises. Aquí no encontramos al héroe épico de Homero, capaz de resistir

a las sirenas, sino a un Ulises inventado y desarrollado consecuentemente por Dante a partir de su propia inquietud y curiosidad por el mundo; un Ulises que no regresa a Ítaca, sino que emprende la última aventura, que consiste en traspasar los límites del mundo conocido, transitar por las Columnas de Hércules y después de cinco meses de recorrer los océanos, naufragar a la vista de una montaña misteriosa. Dante y Virgilio encuentran al héroe de la Antigüedad en el Octavo Círculo, envuelto en las enloquecedoras lenguas de fuego de la Bolsa de los malos consejeros, donde éste les cuenta la historia de su último viaje.

La descripción de la ilimitada curiosidad de Ulises en la obra de Dante oscila entre la condenación medieval y la revalorización moderna. Dante escribió a fines del siglo XIII y principios del XIV, es decir, precisamente en aquellos siglos en que comenzaban a perfilarse en forma cada vez más clara los signos de la modernidad y de la transgresión de sus límites. Asimismo, es evidente que la clase de castigo infernal que cayó sobre Ulises en nada se debe a su curiosidad aventurera o a su última empresa. El castigo está dirigido al mal consejero, quien atrajo a Aquiles a su fatal destino frente a Troya y tramó la caída de la ciudad, usando un caballo de madera como ardid. Este castigo representa un desagravio para el romano Virgilio, quien en la Eneida había atribuido al troyano Eneas los antecedentes de la fundación de Roma y, desde el punto de vista de los troyanos, se sentía impelido a condenar la estratagema de los griegos; en la *Eneida*, Ulises era caracterizado como el autor de las artimañas criminales. El trágico fin del Ulises de Dante en el mar tiene, en lo que a éste respecta, el carácter de un destino "aceptable". Aquel hombre que despertó la curiosidad de los troyanos con el caballo de madera, provocando así su ruina, cae víctima de su propia ruina al ser atraído por la curiosidad ante la vista de una meta fatal: una oscura montaña que emerge del mar. Dante le concede a la dimensión de este personaje, el cual le causa una perceptible fascinación, un espacio de acción en el mundo que no termina en las Columnas de Hércules, es decir, en el mundo conocido. Ulises aún dispone de cinco meses para recorrer los océanos, para llegar a poseer virtud y conocimiento, según asegura impetuosamente a sus compañeros. En la obra de Dante no queda claro si una de las culpas que Ulises tiene que expiar en el infierno es aquel discurso, que acaba siendo falaz.

Dante abandona a su Ulises en el crepúsculo. La arriesgada empresa no conduce a la experiencia nueva y deseada de conocer un mundo inhabitado, puesto que el júbilo de sus compañeros al divisar la tierra desconocida se pierde en la tempestad y el naufragio (Blumenberg, 1973: 139-140).

En la interpretación de Dante, Ulises es el heredero aún irredento de aquel pecado original que consistía en la transgresión de los límites impuestos al hombre, ya que cuando pregunta a Adán en el paraíso por la esencia del primer pecado, éste la interpreta como la transgresión del signo. La transgresión del mundo "destinado" al hombre, del mundo habitado, con vistas a lo desconocido, lo oculto y lo inhabitado supone la ruptura con la tradición de la autoridad y prácticamente señala el inicio de la Era Moderna y de la modernidad. La indecisión de Dante respecto a la transgresión de los límites por parte de Ulises, dejó abierto un espacio que podía ser sustituido y revalorizado por una nueva conciencia.

En las postrimerías del siglo XV, Torcuato Tasso pudo reconsiderar y revalorizar en su *La Jerusalen libertada* —con una clara alusión al *Canto Decimosexto del Infierno*— la transgresión de las Columnas de Hércules, puesto que Colón ya había alcanzado y pisado la *nuova terra*. La autoconfirmación de la curiosidad humana se convirtió en la vía de su legitimación. Así, dice Blumenberg, "Las premisas metafísicas 'caducan' debido al llamamiento para el logro de lo imprevisto; la historia se convierte en una instancia contra la metafísica" (Blumenberg, 1973: 141).

Hércules no osó salir a alta mar. Marcó un signo y encerró el valor del espíritu humano en una ermita demasiado angosta. Pero Ulises, en su afán por ver y saber, prestó poca atención a los signos establecidos. Transgredió las columnas y, en su audacia, abrió vuelo sobre el mar abierto.

La conciencia de la Era Moderna encontró el símbolo de su nuevo comienzo así como la reivindicación contra lo establecido en la imagen de las Columnas de Hércules y su precepto *nec plus ultra*, el cual el Ulises de Dante aún interpretaba como una advertencia de que el hombre no traspasara aquel límite. El Ulises de Dante aún no es un personaje del Renacimiento, de la oposición contra la Edad Media, y sin embargo, con su curiosidad por el mundo, ya es capaz de rasgar el horizonte medieval de un mundo limitado. La descripción de Dante se caracteriza por la noción de

que dicho personaje ya no puede ser comparado con las antiguas categorías. Aquí se perfila una posición frente al mundo que traspasa los modelos vigentes de la época, que se convierte en el símbolo del surgimiento de lo nuevo.

Según la descripción que hace Dante, el personaje de Ulises logra transmitir —pese a su fracaso— una idea de aquello que llegaría a realizarse cerca de doscientos años después. El descubrimiento de un nuevo mundo por el genovés Cristóbal Colón rompió los marcos de la visión geográfica que integraba el concepto medieval del mundo y la época de los viajes de descubrimiento hizo obsoleta la visión aristotélico-ptolomea del mismo.

Para la Edad Media de los santos padres, el mundo era un disco bañado por el mar; lo que realmente se conocía era el territorio del Mediterráneo, aunque también se tenían nociones vagas de Asia meridional, central y oriental e incluso de Zipangu (Japón). Por el sur, la zona desértica del norte de África conformaba una barrera; por el oeste, el Océano Atlántico. El conocimiento acerca de los antiguos avances normandos hacia el noroeste de América se había perdido —como en el caso de Groenlandia— o desvanecido completamente. Los viajes de los franciscanos Giovanni da Pian del Carpini y Wilhelm von Rubruk al centro de Asia, así como la descripción del mundo oriental por Marco Polo en el siglo XIII, son algunos de los pocos testimonios auténticos de un mundo desconocido que en el siglo XV ya no era accesible por tierra. Ya en el siglo XIV, el tráfico de los comerciantes europeos a Asia había llegado a su fin; la peste negra, que se produjo tanto en Asia como en Europa, prácticamente interrumpió los viajes. Al respecto Parry comenta:

> La incursión de una nueva horda de jinetes saqueadores provenientes de las estepas, los turcos otomanos que, rápidamente convertidos al Islam, iniciaron una guerra santa contra el cristianismo, erigió una barrera más entre este y oeste. Finalmente, se derrumbó el reino de los tártaros. En el año 1368, los descendientes del Kublai Khan fueron expulsados de su trono en Pekín por la nativa dinastía Ming, la cual volvía a adoptar el rechazo y desprecio oficiales hacia los bárbaros occidentales. Los khanes tártaros se adhirieron al Islam y no emprendieron ningún intento por volver a establecer las relaciones rotas con Asia occidental. Por lo tanto, en lo que respecta al lejano Oriente, la Europa del siglo XV dependía en forma casi exclusiva de los relatos del siglo XIII (Parry, 1983: 21).

Entre todos los relatos sobre Asia escritos por viajeros europeos en la Edad Media, los mejores y más interesantes son los *Viajes* de Marco Polo. Esto no debería sorprendernos, si se considera que su larga estadía en Pekín y su alta posición al servicio del Kublai Khan le permitieron enterarse de los secretos del imperio del centro. Marco Polo era un infatigable observador, que reaccionaba escépticamente ante lo que sólo había escuchado, de modo que sus relatos son realistas y verídicos. No obstante, a diferencia de la literatura de viajes de su época, sus relatos carecen de seres fabulosos y de prodigios que conformaban el tema principal de otros relatos de viajes y estimulaban la imaginación de sus contemporáneos. Esta ausencia de historias prodigiosas, que no correspondía al gusto de la época, llevó a una falta general de reconocimiento respecto a la superioridad de los *Viajes* de Marco Polo frente a otros escritos de su tiempo.

Los *Viajes* de Odorico de Pordeone gozaban de igual popularidad en el siglo XIV, no sólo porque proporcionaban una mejor descripción de las costumbres chinas sino, antes bien, porque estaban adornados con más relatos de prodigios y maravillas. Curiosamente, la popularidad de ambos se vio superada por una famosa colección de relatos de viajes inventados: los viajes de sir John Mandeville. Ningún otro libro suscitó tanto interés por los viajes y los descubrimientos y contribuyó tanto a divulgar la idea sobre la posibilidad de dar la vuelta al mundo. Pese a la relativa importancia que tuvo Mandeville gracias a dicho libro en la época de los descubrimientos, el hecho de que tuviera que efectuarse un largo proceso antes de que la gente fuera capaz de distinguir entre los relatos de testigos oculares como Marco Polo y las mentiras de Mandeville, es representativo de la ignorancia europea en cuestiones geográficas. La descripción de Marco Polo sobre las "piedras negras", un combustible de los chinos, no merecía ni más ni menos crédito que los hombres con cabeza de perro de Mandeville.

Sólo cuando se inició la búsqueda de una ruta marítima a la India es que el valor único de los *Viajes* de Marco Polo recibió el reconocimiento general de los geógrafos más meticulosos como fuente segura de información.

La influencia que los relatos de Marco Polo ejercieron sobre Colón es indiscutible. Sus descripciones de las vastas latitudes asiáticas tanto hacia Oriente como hacia Occidente y sus referencias al

Japón, que se extendía delante de la costa china, posiblemente contribuyeron a las convicciones geográficas de Colón, o al menos le proporcionaron un fuerte apoyo. Los relatos de Marco Polo eran, aun en tiempos de Colón, la mejor descripción del lejano Oriente al alcance de los europeos. En verdad era un tanto irreal, pues describía una situación política muy antigua, pero aun así no dejaba de ser estimulante.

Con todo, Marco Polo, al igual que los demás viajeros de su época, tenía poca influencia sobre los geógrafos y cosmógrafos ilustrados de la Edad Media tardía. Durante mucho tiempo prevaleció la tradición escolástica, expuesta en el *Mappae Mundi*, que tenía a Jerusalén como centro de la Tierra, rodeado de continentes dispuestos simétricamente; una representación asaz inadecuada para fines prácticos.

La única excepción notable a esa tradición anterior al siglo XV, era la parte geográfica del *Opus Maius* de Roger Bacon del año 1264. El mérito de Bacon residía en su conocimiento de los autores árabes; conocimiento que lo elevaba por encima de sus contemporáneos. Creía, basándose en testimonios escritos, que Asia y África se extendían hacia el sur más allá del ecuador y que el trópico era habitable. Sus singulares opiniones sobre la geografía y su enfoque objetivo de los problemas científicos generales, hacían de Bacon casi una excepción entre los eruditos de su tiempo. Su libro ejerció una poderosa influencia sobre el último gran erudito escolástico, cuya obra no sólo reunía los pensamientos más valiosos de la Edad Media sino que constituía, asimismo, un importante eslabón con el desarrollo posterior. Se trata de la *Imago Mundi*, escrita alrededor de 1410 por el cardenal Pedro Aliaco, el geógrafo más destacado de su época. Sin embargo, su significación principal radica en el hecho de que el cardenal disponía de vastos conocimientos acerca de los escritores árabes y de otros escritores clásicos poco conocidos, incluso para Bacon.

Si bien el redescubrimiento de los geógrafos clásicos contribuyó a ampliar los horizontes, fue en realidad el tanteo práctico de áreas desconocidas, esto es, el empirismo, lo que marcó el camino a la modernidad:

> Cabe a los cartógrafos catalanes e italianos haber creado un nuevo tipo de mapa —el mapa marino o de Portulan— destinado en pri-

> mera instancia al uso práctico en aguas europeas y posteriormente ampliado cada vez más como mapamundi.
>
> El renacimiento de la cartografía ptolomeica a principios del siglo XV (en 1409 se llevó a cabo la primera traducción al latín) fue decisiva para los posteriores conocimientos de la cartografía, que aspiraba enlazar los conocimientos de la Antigüedad con datos más actuales. Así, en el umbral de la era de los descubrimientos, se anunció un espíritu de tendencias claras, ansioso por adoptar nuevos conocimientos y desarrollar, a partir de la cosmología medieval teológica, sucesivamente la cosmografía basada en hechos y después, con Varenio, la geografía como ciencia (Schmitt, 1984: 2).

No obstante, otro de los requisitos indispensables para explorar y descubrir el mundo que tenían ante sí los geógrafos, fue el desarrollo ulterior de las experiencias prácticas en la técnica de construcción naval, la navegación y la técnica de armas de Europa. La unión de las tradiciones de construcción naval del sur y norte de Europa, así como el desarrollo del barco de vela totalmente aparejado en los astilleros ibéricos del siglo XV, al igual que de algunos italianos, fueron requisitos importantes para la realización de los primeros viajes de descubrimiento portugueses y españoles. La introducción trascendental de un timón central en la popa del esquife en lugar del timón lateral a semejanza de remo, puede encontrarse en el norte desde el siglo XIII. El timón central debe haber llegado desde el área del Báltico a España y a otras costas sudeuropeas.

La vela latina o triangular, la cual facilita enormemente el mando de grandes barcos, proviene de la época de la Edad Media temprana como invención de navegantes árabes o griegos. Ya desde 1300 los marineros de la región mediterránea reconocían las enormes posibilidades que daban aquellas innovaciones tecnológicas de la construcción naval, pero faltaban motivos para aprovecharlas al máximo. Para las rutas cercanas a las costas, las distancias relativamente cortas y los vientos en su mayoría superables, no se requería un cambio radical de los tipos de construcción naval convencionales. Los intereses comerciales de Venecia y Génova podían ser atendidos enteramente por medio de las divisiones navales, en el fondo tradicionales, pese a un continuo proceso de adaptación. Las costosas expediciones de expansión por las lejanías atlánticas no representaban en aquella época, por lo general, una misión ventajosa o una necesidad apremiante para los italianos y catalanes. En el

caso de Génova hubo algunos cambios después de 1250, mientras que Venecia supo seguir empleando exitosamente los medios y caminos probados.

En la zona del Atlántico, las difíciles condiciones climáticas motivaron a los marineros a introducir cada vez más innovaciones. En Portugal —donde la necesidad de expansión en ultramar y, con ella, de la conquista marina del Atlántico abierto eran perceptibles desde el siglo XIV en forma más inmediata que en el resto de Europa— era posible remontarse, respecto a importantes cuestiones tecnológicas, no sólo a los conocimientos de varias generaciones de comerciantes y pescadores nativos sino, asimismo, a las experiencias de los árabes (Parry, 1983: 107).

Precisamente en el sur del país, donde existían contactos centenarios con el Islam, se obtuvieron importantes adelantos en la tecnología naval y en la navegación. La apariencia de los diferentes tipos de barcos, en general destinados a la pesca, permite reconocer el estrecho contacto con los árabes. El más sobresaliente de aquellos barcos era la *caravella*, cuya jarcia original revelaba una similitud sorprendente con la de los barcos árabes del océano Índico. Los portugueses se dedicaron a perfeccionar la carabela paso por paso, remontándose a las tradiciones evolutivas de la construcción naval italiana, hanseática y nativa, hasta que, en la primera mitad del siglo XV, dispusieron de un barco con el cual también podían emprender largos viajes lejos del litoral:

> La verdadera revolución, la fusión real entre la vela cuadrada y la vela latina, se efectuó a mediados del siglo XV, en un plazo de aproximadamente veinte años. De esta fusión se produjo el tipo estándar, el precursor directo de todos los bergantines de los viajes de descubrimiento y de la gran época de veleros que siguió después; un tipo de vela que no sólo se difundió rápidamente por todo el Mediterráneo sino, con mínimas diferencias locales, por todas las costas europeas (Parry, 1983: 118).

Si bien la carabela se utilizaba en casi todos los viajes portugueses de descubrimiento después del año 1441, no por ello era un instrumento exclusivo de la expansión lusitana; los navegantes castellanos disponían de ella desde la misma época, como lo demuestran los viajes de Colón.

El nombre de la carabela se deriva de la técnica *kraweel*, en la cual las tablas están colocadas de tal manera que un borde se encuentra por encima del otro, sin que éstas estén unidas entre sí. Este método de construcción, proveniente de la región mediterránea, se extendió alrededor de 1450 hacia los Países Bajos y la zona hanseática. La buena maniobrabilidad y aptitud para diferentes tipos de vientos convirtieron a la carabela en el barco preferido para las travesías atlánticas. Tan sólo la ventaja de poder navegar a vela "hacia el viento" o "adentrándose en el viento", creó la posibilidad de regresar con buen éxito de los difíciles vientos del Atlántico sur. Únicamente con este nivel de tecnología naval fue que Bartolomeo Díaz, Cristóbal Colón y Vasco da Gama pudieron partir a sus intrépidas expediciones con alguna probabilidad de éxito. Si bien no disponían del mejor y más moderno material, sus barcos no obstante cumplían con los requisitos necesarios de aptitud en alta mar y eran capaces de admitir las cantidades mínimas necesarias de impedimenta y tripulación. Pese a todo, la carabela no era un "instrumento milagroso", independiente de la dirección del viento, de la expansión ibérica, como pudo comprobarlo Colón en 1494, cuando su flota no avanzó más que 51 km en 25 días (Scammel, 1981: 163). Debido al bajo tonelaje de la carabela, bastaba con una tripulación de veinticuatro a treinta hombres. Después de 1500 se superaron estas dimensiones, en la misma medida en que se multiplicó el número de velas. La gran vela principal había sido separada en varias partes, que iban sujetas a las vergas de un mástil, con lo cual se lograba mayor capacidad de resistencia contra las tempestades. Paralelamente a los adelantos en la construcción de barcos aptos para alta mar, se iban perfeccionando poco a poco las técnicas y los conocimientos de la navegación en alta mar. En los primeros tiempos de la Hansa la navegación aún se encontraba en un estadio relativamente primitivo debido, entre otras cosas, a la falta de buenos mapas, compases útiles, velocímetros e instrumentos para la localización exacta de la posición, por lo que determinados trayectos sólo podían navegarse con buen tiempo y los demás viajes tenían que realizarse a lo largo de la costa. En la región mediterránea la situación era algo mejor durante la misma época, en gran parte gracias al contacto con el Islam y el judaísmo, y con las ciencias naturales altamente desarrolladas de aquellas culturas.

Muchas de las primeras innovaciones provenían de las repúblicas marítimas de Italia, donde se combinaban los conocimientos de varias naciones de navegantes. El hecho de que los navegantes italianos se valieran poco de estos adelantos marítimos en la región mediterránea no se debía tanto a una falta de habilidad técnica como a las particularidades y necesidades de su tradición náutica comercial ligada a la costa. Además, en este caso es muy probable que el enorme abismo que existía entre la teoría y la práctica también haya sido un factor determinante que —como lo deploraba el cosmógrafo y astrónomo portugués, Pedro Núñez en su *Arte de la navegación*—, aun en el siglo XVI, se manifestaba en la ignorancia de los conocimientos náuticos más elementales por parte de los capitanes ibéricos.

Ya a finales del siglo XIII se disponía potencialmente, salvo algunas excepciones, de los conocimientos náuticos necesarios para los viajes atlánticos de exploración; desde aquella época, las ciencias académicas poseían ya toda la información básica de la navegación astronómica. Sin embargo, la práctica de los navegantes se encontraba a siglos de distancia de dicho nivel de conocimientos. Los progresos en la técnica de la navegación no se debían, por lo general, a los avances cada vez más prolongados en alta mar, sino que resultaban de los mismos, como producto de la práctica (Scammel, 1981: 263).

El apogeo de la navegación en alta mar durante el siglo XV se basaba en la combinación de una profusión de pequeñas mejorías e inventos desde la alta Edad Media. Sobra aclarar que los grandes viajes de exploración no hubieran sido posibles sin la brújula: "El símbolo de los nuevos métodos de navegación en la revolución náutica medieval era la aguja de marear —uno de los elementos que conformaban un nuevo arte de invención marina, ideada a mediados del siglo XIII" (Lane, 1980: 189).

La piedra imán se conocía en China desde los orígenes de nuestra era; los chinos ya habían dilucidado el principio de la declinación alrededor del año 800. El primer relato en Europa de una brújula marítima proviene del año 1195, la cual probablemente consistía en un recipiente con agua y un pedazo de madera flotante, cubierto con acero magnético. Según las fuentes, los árabes fueron los primeros en emplearla en el año 1243. Los adelantos de la navegación en la Edad Media tardía no habrían sido posibles sin el constante

perfeccionamiento de la brújula. Pero antes de poder aprovechar al máximo el potencial que ofrecía, indudablemente eran necesarias otras innovaciones: buenos mapas marítimos, así como conocimientos acerca de las desviaciones magnéticas y las tablas trigonométricas para la "alineación" de los inevitables rumbos en zigzag de un barco de vela. Desde el siglo XIII hasta la primera mitad del siglo XV, los navegantes, cartógrafos y matemáticos contribuyeron conjuntamente a encontrar una solución para los problemas pendientes (Lane, 1980: 190).

No cabe duda de que los navegantes y científicos de la región mediterránea fueron los que más contribuyeron a los adelantos de la navegación medieval en Europa. Es difícil precisar a partir de qué periodo comenzó a difundirse la navegación mediterránea en Portugal. Desde 1400 ya existían, supuestamente, algunos capitanes ibéricos muy experimentados. Lo cierto es que los portugueses, cediendo a los deseos de expansión después de la circunnavegación del temible cabo Boyador en 1434, adoptaron el liderazgo en la tecnología naval y en el campo de la navegación. Muy pronto se convirtieron en los maestros de un método que consistía en navegar sobre un mismo meridiano, ya sea hacia el norte o hacia el sur, hasta localizar la latitud de algún puerto específico e ir directamente hacia él, después de un cambio de rumbo de 90 grados. Además de disponer de los datos acerca de las latitudes geográficas de los puertos, se requerían sobre todo métodos para la localización de las latitudes en general. La simplificación del astrolabio (conocido desde hacía siglos) para su uso en alta mar —probablemente mérito de los portugueses— permitió la localización bastante exacta de la posición con ayuda de la Estrella Polar y de otras estrellas, cuyas declinaciones ya eran conocidas. La asimilación científica de tablas solares aumentó considerablemente el valor del astrolabio, representando un adelanto notable para la navegación en alta mar (Parry, 1983: 169).

Otro avance importante se logró después de la circunnavegación del cabo de la Buena Esperanza, cuando se empezó a navegar por rumbos fijos, establecidos mediante la brújula, que se desviaban de las estrictas direcciones norte-sur y este-oeste. Para ello se requerían tablas de intervalos que indicaban la distancia de los diferentes rumbos, según la desviación de un grado en la latitud geográfica. Los compendios más antiguos de navegación con estas tablas pro-

venían de Portugal y posiblemente Colón todavía llegó a utilizarlos. Un poco más tarde los españoles comenzaron a publicar sus propios manuales. Debido a sus intereses en ultramar, ambos Estados ibéricos se dedicaron con especial atención a todas las cuestiones relacionadas con la navegación. Tanto en Portugal como en España fueron fundadas escuelas náuticas a principios del siglo XVI; una estaba relacionada con la Casa de India, en Lisboa y la otra con la Casa de la Contratación, en Sevilla (Parry, 1983: 177). En tan sólo un siglo, el centro de conocimientos náuticos se había trasladado a la península ibérica.

> Fue en este ambiente en que empezaron a madurar los planes de exploración de Colón. Cristóbal Colón era un hombre de la *praxis*, que conocía el mar desde muy temprana edad y se había familiarizado posteriormente, en Portugal, con las antiguas tradiciones marineras de las costas atlánticas y con las corrientes oceánicas del mar y del viento. En España lo volvemos a encontrar en los puertos de Palos y Santa María, cuyos marinos eran expertos en los viajes de alta mar a Guinea y a las islas del Atlántico. Fundamentalmente fueron estos conocimientos prácticos de los marinos los que prepararon a Colón para su proeza histórica, de la misma manera en que lo convirtieron en una autoridad reconocida por sus viajes de exploración, como experto en el arte del timón. El mérito náutico del descubrimiento de América consiste en que Colón comenzó su viaje hacia el oeste y a la altura de las islas Canarias, aprovechando así por dicha ruta un viento constante del este; mientras que en su viaje de regreso emprendió primero el rumbo hacia el norte, hasta que encontró buenas condiciones de viento, en la latitud de las islas Azores, que le permitieron cruzar el océano en dirección al este. Así, Colón escogió desde un principio la ruta de navegación más favorable, que quedó oficialmente establecida como "carrera de Indias" por la tripulación española de dicho viaje. Aquello no fue una mera intuición genial del genovés, sino un conocimiento que fue madurando poco a poco a partir de las antiguas experiencias de los marinos en la navegación atlántica (Konetzke, 1959: 277).

Por lo tanto, no fueron los adelantos en el desarrollo de la teoría y especulaciones intelectuales los que llevaron al descubrimiento del Nuevo Mundo, sino el continuo crecimiento de las ciencias empíricas que finalmente posibilitaron una travesía por el Atlántico. Como ya se había mencionado, las bases científicas generales del des-

cubrimiento del Nuevo Mundo ya estaban sentadas en las obras astronómicas de la Antigüedad; la Edad Media las conservó, o redescubrió, sin haberlas desarrollado mayormente. Pero las posibilidades teóricas sólo podían ser puestas en práctica si las necesidades de expansión paneuropeas, y sobre todo ibéricas, lograban coincidir con la teoría.

De modo simplificado, se percibía con frecuencia que el impulso económico de los viajes de exploración se basaba en el bloqueo del comercio oriental impuesto por los turcos y en el afán de los pueblos europeos por tener un acceso directo a las riquezas de Asia. Obviamente esta teoría tiene algo de cierto, aunque requiere algunas diferenciaciones y observaciones bajo un punto de vista histórico-económico. En principio podemos asentir con la siguiente aclaración de Konetzke:

> El examen histórico-económico del descubrimiento de América debe partir de la revolución económica que venía efectuándose desde el siglo XI en la región mediterránea y que salta a la vista en el ascenso de las repúblicas urbanas italianas. Las guerras sarracenas, la piratería, las cruzadas, el comercio y las fundaciones coloniales son etapas que marcan el camino hacia la supremacía marítima y comercial de las ciudades costeras italianas del Mediterráneo. La expansión de aquellas economías italianas más allá del mar Mediterráneo hacia la zona del Atlántico creó condiciones y estímulos trascendentales para los viajes de exploración atlánticos (Konetzke, 1959: 279).

No obstante, el viraje hacia el Atlántico, que Génova llevó a cabo en forma radical, se vio determinado básicamente por la toma de Constantinopla en 1435, hecho que afectó a Génova en mayor medida que a su rival Venecia. Desde la caída del imperio latino de Constantinopla en 1261, producida por el emperador paleólogo bizantino Miguel VIII con ayuda de los genoveses contra los venecianos, los genoveses habían adquirido el derecho exclusivo de libre acceso, por el Bósforo, hacia el Mar Negro así como libertad comercial y franquicias tributarias. Este acuerdo había constituido el punto de partida para la fundación de colonias genovesas en el reino bizantino y en el Mar Negro, teniendo como consecuencia el relevo de la supremacía que Venecia había logrado bajo el imperio romano en 1204. Entretanto, los venecianos habían decidido con-

sagrarse al comercio en el Mediterráneo oriental, sin permitir que los expulsaran totalmente de sus antiguos territorios. A mediados del siglo XIV llegaron incluso a tener conflictos bélicos. El emperador paleólogo Miguel VIII concedió a los genoveses una base comercial en Pera, desde donde su *podestà* fomentaba y controlaba la edificación de colonias.

En la región del Mar Negro la colonia de Cafa (situada en la Crimea, cerca de la ciudad tártara de Solgat) adquirió importancia rápidamente, aun antes que Tana en la desembocadura del Don, y Trapezunt en la costa meridional del Ponto. Cafa se encontraba bajo el dominio del khan de la tribu dorada, en el reino de Kiptschak, lo cual no representaba un problema para los genoveses ya que los tártaros no se dedicaban a la navegación. Los genoveses no tenían que pagar tributo, pero estaban sujetos a un 3 por ciento de derecho arancelario por la mercancía que vendieran a los recaudadores de aduanas tártaros (Schmitt, 1986: 179).

Pese a reiterados conflictos con los tártaros, Cafa fue una próspera ciudad comercial. Gracias a la *pax mongolica*, tanto ella como Tana ascendieron a base del comercio colonial genovés, en una época en que allí terminaban las rutas de caravanas que provenían de China y Asia sudoriental, es decir, de aquella Asia de la seda y las especias. Tana fue destruida en 1395 por el khan tártaro transoxánico Timurlenk, en su segunda expedición al Mar Negro. No obstante, durante algún tiempo siguieron llegando provisiones de seda al menos a Cafa. A partir de entonces los genoveses tuvieron que conseguir las especias en la Alejandría egipcia, dominada por los sultanes mamelucos turcos, o en Beirut, como lo habían hecho durante las cruzadas. Así, Cafa pronto se redujo a un puerto de exportación para granos provenientes del sur de Rusia, vino de Crimea, sal, pieles del norte de Rusia y, especialmente, para esclavos tártaros y caucásicos. La mayoría de estos esclavos eran vendidos a Siria y Egipto, ambas naciones mamelucas, los demás iban a la Europa cristiana mediterránea: a Creta, Italia, Cataluña y las islas Baleares.

Desde la toma de Constantinopla las colonias estaban en gran medida aisladas de Génova.

> Cuando Constantinopla aún padecía el pleno estado de guerra, el cargo de *podestà* de Pera fue suprimido y subordinado al gobierno

de los infieles. Lleno de dolor hacía saber Lomellino: "Nuestros barcos ya no tienen posibilidad de navegar al Mar Negro para transportar nuestras mercancías hasta allá." Lo que realmente pesaba sobre el destino de Génova no era tanto la derrota militar sino el golpe comercial. Lomellino lo expresaba en su carta con la típica franqueza genovesa: "Las escrituras de nuestras compañías comerciales ya no valen absolutamente nada" (Granzotto, 1985: 11).

La conquista de Constantinopla ciertamente no fue una tragedia sólo para Génova sino también para Venecia, pero esta última no concentraba el peso de su comercio en el Mar Negro; además era una potencia marítima, un Estado centralizado acostumbrado a luchar. Venecia no se dedicaba solamente a la política comercial sino, de igual manera, a la política militar y poseía una marina armada que le permitía defender gran parte de sus propiedades en el Mar Adriático y en el Mar Egeo. Asimismo, podía defender su intercambio comercial que se reducía esencialmente a la parte oriental del Mediterráneo. Génova, en cambio, era una ciudad comercial; el centro de una red de relaciones comerciales que se ramificaba desde los embarcaderos de Levante, pasando por el interior de Francia, Alemania y Flandes hasta llegar a las Islas Británicas. En el verano de 1453 no había un solo genovés que se hiciera ilusiones respecto al futuro del reino colonial en el Mar Negro. Si bien es verdad que Cafa no fue conquistada por los tártaros y turcos aliados que se habían establecido frente a la ciudad, a partir de entonces se vio obligada a rendir tributo también a los turcos:

> Para poder preservar los intereses de los comerciantes genoveses aun en una situación tan precaria como aquélla, todos los derechos de Cafa, incluyendo su jurisdicción y empleo de funcionarios, fueron transferidos en 1453 a la Sociedad de Acreedores Estatales de la ciudad de Génova. Sin embargo, los comerciantes genoveses sabían que su causa no estaba perdida del todo, pues los accionistas de la Sociedad aún habían podido percibir un 4 por ciento de dividendos, del 7 por ciento total que obtenían anteriormente, pese a todas las pérdidas en el Mar Negro y el reino bizantino (Schmitt, 1986: 180).

Finalmente, en el año 1475, también Cafa cayó en poder de los otomanos apoyados por los tártaros. Con ello terminó definitiva-

mente la época de supremacía genovesa en el Mar Negro. Aunque el viraje de Génova hacia el Mediterráneo y el Atlántico había comenzado siglos antes, la toma de Constantinopla confirmó definitivamente que el futuro de dicha ciudad se hallaba en la península ibérica (Scammel, 1981: 170-172).

La costa de África del Norte —en posesión de los musulmanes— también representaba una posibilidad de restituir los territorios perdidos. A cuenta de los comerciantes musulmanes, asumieron la mayor parte del comercio y del transporte a lo largo de la costa africana. Pero fue sobre todo Málaga, en el reino de Granada, la ciudad que se convirtió en el nuevo centro de sus actividades. Comenzaron a introducir seda de Granada a la Europa cristiana, en lugar de la seda del Lejano Oriente. Además importaban frutos meridionales, higos, uvas pasas, así como azúcar de las plantaciones del sur de España.

Los comerciantes genoveses llegaron a penetrar hasta el interior de África por las rutas de las caravanas. Sus informes ayudaron considerablemente a preparar el camino para la expansión portuguesa. De ahí que el descubrimiento de las islas Canarias en 1336 por Lanzarotto Malocello, al servicio de Portugal, sólo fuera en realidad una consecuencia de los ya mencionados adelantos, al igual que la apropiación parcial de las Islas de Cabo Verde por Antonio da Noli durante los años sesenta del siglo XV.

Génova ya había establecido relaciones comerciales con la parte mora de España desde el siglo XII, época en que también había incluido a Cataluña en su red comercial, pero sólo en el siglo XIII logró intensificar sus relaciones con Castilla. Poco después de que Sevilla formara parte de Castilla en 1248, los genoveses se hicieron acreedores de numerosos privilegios. Ya en 1251 el rey Fernando III les otorgó un valioso diploma que les concedía un barrio entero de la ciudad, provisto de un almacén, una panadería, una casa de baños públicos y una capilla. El cónsul ostentaba el cargo más alto de la comunidad genovesa, aunque hubo más habitantes que se hicieron ciudadanos de Sevilla. No todos eran comerciantes, también había artesanos que se dedicaban a los oficios más variados. Fue la época en que se aprobó el estatuto para la libre organización de la colonia genovesa de Sevilla y en que los comerciantes mayoristas genoveses prestaban sus servicios al rey de Castilla en calidad de almirantes, como Ugo Vento y Benedetto Zaccaria y como tam-

bién, posteriormente, su ilustre compatriota Cristóbal Colón (Schmitt, 1986: 137).

Desde principios del siglo XIV algunos comerciantes residentes de Sevilla que provenían de Génova y Piacenza, concedían préstamos financieros al rey o a la ciudad. De ese modo, poco a poco fueron asumiendo el papel de banqueros urbanos, permitiéndoles adquirir suficiente influencia como para asegurar una alta participación en el financiamiento de los viajes de exploración así como de los orígenes del comercio colonial. En este financiamiento también participaron algunos florentinos que se habían establecido en Valencia desde comienzos del siglo XIV.

Después de la caída de la supremacía genovesa en el Mar Negro, el capital invertido en la región oriental del Mediterráneo fue retirado de allí y colocado en España y Portugal, para destinarlo poco después al Nuevo Mundo y a las Indias orientales. Con los capitales también llegaron hombres experimentados a la costa del Atlántico, hombres que provenían de Levante. Colón era sólo uno de ellos. En su juventud había navegado por el Mediterráneo oriental y, después de un interludio en Portugal, alcanzaba la fama y la gloria en el Nuevo Mundo al servicio de Castilla.

Hasta cierto punto ya se pueden advertir algunos adelantos económicos y comerciales en el comportamiento económico general del mundo mediterráneo de la Edad Media tardía y, en particular, en sus gestiones comerciales. Básicamente, esto también es válido para muchos ámbitos de las futuras relaciones sociales de la población de ultramar.

No obstante, el imperioso deseo de atravesar el océano Atlántico no se explica únicamente con la expansión económica del mundo mediterráneo. La costa ibérica del Atlántico tenía una larga experiencia en las expediciones y el comercio marítimos. Las expansiones de ultramar portuguesas y españolas tenían una larga tradición marítima. Es importante resaltar el hecho de que —además de los extensos viajes de piratería, comercio y pesca que emprendieron los navegantes andaluces y cantábricos— en el siglo XIV, Castilla ya poseía una flota de primera clase y una marina real digna de una larga experiencia bélica, creada por los genoveses. Las galeras españolas, construidas en los astilleros de Sevilla, se distinguían por su rapidez y agilidad, superando técnicamente a los barcos ingleses y franceses. Precisamente ésa era la razón por la cual tanto Francia

como Inglaterra cortejaron a la armada castellana, en busca de apoyo, durante la guerra de los cien años; la participación de las galeras españolas a favor de Francia tuvo un papel decisivo en el transcurso de las operaciones marítimas de dicha guerra (Ballesteros, 1954). La travesía oceánica con barcos y navegantes españoles no hubiera podido realizarse sin semejante tradición.

Los libros especializados sobre el tema cuentan que entre los motivos económicos de la expansión europea hacia ultramar estaban el oro de África, además de las especias y joyas de Asia que hubieran perdido su acceso a Europa con un avance de los turcos. Esto es cierto en tanto que los productos de lujo provenientes de la región índico-arábiga gozaban de gran interés entre las élites europeas, al mismo tiempo que, como parte importante del comercio exterior, fueron decisivos para el ascenso de las ciudades Estado de la alta Italia. Pese a la importancia que las especias y mercancías de lujo asiáticas tuvieron en el comercio exterior medieval, es cuestionable el rango que se les concedió como principal impulso de los primeros viajes de exploración europeos.

En la lista de los motivos de expansión portugueses, compilada por Vitório de Magãlhaes-Godinho, no aparecen ni la pimienta ni otras especias, ni tampoco la seda, la porcelana o las piedras preciosas (Magãlhaes-Godinho, 1969: 40). La mayoría de estos productos llegó a Europa a través del comercio con Oriente y, al contrario de lo que pudiera creerse, los productos se hicieron aún más baratos durante el transcurso del siglo XV (Lane, 1980: 453). Sólo a fines de ese siglo los intereses de los navegantes europeos, en especial de los portugueses, españoles y genoveses, se desviaron de las islas del Atlántico y las costas de África occidental para concentrarse en los tesoros de la India, condicionados seguramente por el creciente monopolio veneciano. Así, pese al próspero comercio veneciano con Oriente, la búsqueda de especias se convirtió en un importante motivo de expansión —aunque sólo para los genoveses y los Estados ibéricos relacionados con ellos.

En una época en que la producción europea de metales preciosos estaba estancada, aunque el oro y la plata eran indispensables para el crecimiento del volumen comercial, la búsqueda de estos dos metales se convirtió en un motivo decisivo para la expansión europea. La demanda europea de oro superaba a la oferta desde la temprana y alta Edad Media. La mayor parte de este codiciado metal,

tan indispensable para la prosperidad del comercio y la industria, provenía del Sudán y llegaba a Europa a través del comercio del Sáhara; a su vez, Europa entregaba cantidades considerables de plata al mundo árabe (Wallerstein, 1974: 39).

La satisfacción de la creciente sed de oro se había vuelto más precaria con el agotamiento de las minas, así como las limitaciones tecnológicas que habían conducido, desde el siglo XIV, a una sensible reducción de la producción de plata en muchas regiones tradicionalmente mineras de Europa (Miskimin, 1975: 112).

La explotación de nuevas minas y el perfeccionamiento de la tecnología permitieron aumentar la producción de plata en los siglos posteriores, aunque prevaleció la dependencia de las importaciones para obtener el oro tan codiciado. Éste y la plata eran de especial importancia como base monetaria de la economía europea, puesto que la importación de especias y bienes de lujo provenientes de Oriente, cada vez más solicitados por los nobles y patricios desde la baja Edad Media, sólo era posible a través de estos metales preciosos (Wallerstein, 1974: 41).

> En otras palabras, aquellos que durante el siglo XV poseían oro estaban asimismo en posición de comprar cada vez más mercancías. Por lo tanto, era de suponerse que la gente saldría en su busca. Sin embargo esto no ocurría solamente en la península ibérica; los estudios sobre Alemania, los Países Bajos, Inglaterra e Italia demuestran que se trataba de un fenómeno universal (Vilar, 1976: 45).

Evidentemente, los metales preciosos eran un requisito indispensable para el funcionamiento de la economía monetaria, para el crecimiento económico europeo, así como para la formación de una economía mundial dominada desde Europa a partir del siglo XV. Así, los viajes de exploración portugueses por la costa occidental de África se regían por el deseo de encontrar un acceso directo a El Dorado africano. Una verdadera fiebre de oro se apoderó de los navegantes portugueses y andaluces, cuando finalmente llegaron a la costa del oro. Cristóbal Colón, quien posiblemente había participado en algunas expediciones a Guinea y estaba poseído por una fe casi mística en el poder de ese metal, tenía la esperanza de encontrar mucho oro en su viaje a Occidente; eso permite afirmar que el descubrimiento de América surgió a raíz de una crisis monetaria en Europa (Braudel, 1946).

> No bien había descubierto las primeras tierras, cuando Colón ya se disponía a proseguir su viaje hacia Occidente en busca de Catay, el país de origen del oro. El único objetivo de las expediciones parece haber consistido en el descubrimiento de ricos yacimientos de oro. En una época tan ávida de oro, una verdadera sed se apoderó de los descubridores de América. El mismo Colón llevó el culto del oro a un extremo, creyendo poder encontrar en él la salvación de muchos problemas de la época y considerándolo, asimismo, la base de toda riqueza y poder. A los reyes católicos les escribía: "El oro es de suma excelencia, pues se convierte en un magnífico tesoro; el que lo posea puede hacer con él lo que desee en el mundo, puede aun llevar las almas al paraíso." En su espíritu se mezclaban intrínsecamente lo mundano y lo religioso. Abrazaba a Dios y al oro con idéntica fe. En su diario de viaje hizo la siguiente inscripción: "Que Dios en su misericordia me ayude a encontrar dicho oro o, mejor aún, dichas minas de oro" (Konetzke, 1959: 282-283).

Si bien el oro tuvo un papel importante en la expansión portuguesa y española, también existían otros motivos que llevaron a los habitantes de la península ibérica a extender su zona de influencia a las islas atlánticas, a África y posteriormente al Nuevo Mundo. Existen varios indicios de que la demanda europea occidental de productos masivos, como granos, madera, azúcar y productos de pesca, movilizó en forma decisiva la expansión y los viajes de exploración:

> Las principales necesidades de Europa occidental en los siglos XIV y XV eran la comida (más calorías y una mejor distribución de los valores alimenticios) y el combustible. Estos bienes eran proporcionados por sus expansiones hacia las islas mediterráneas y atlánticas; después hacia el norte y oeste de África y al otro lado del Atlántico, así como a Europa oriental, las estepas rusas y, posteriormente, a Asia central. Esto condujo a una expansión de la base territorial del consumo europeo, edificando una política económica en la cual el consumo de dicha base de recursos ocurría de manera desigual, especialmente desproporcionada en Europa occidental (Wallerstein, 1974: 42).

La crónica escasez de grano panificable en los puertos del Mediterráneo y del Atlántico, agudizada por la prohibición para exportar granos proveniente de los puertos fluviales en épocas de carestía,

obligó a los primeros a procurarse el trigo por vía marítima, principalmente en el norte de África. La demanda de grano condujo a la formación de monocultivos (fomentada por la política de Venecia y Génova) en varias islas mediterráneas, entre las cuales sobresalía principalmente Sicilia. La producción de trigo fue decisiva para la colonización de Madeira y de las islas Azores y Canarias, obteniendo allí rendimientos extraordinariamente altos (Braudel, 1976: 154, 570).

Entonces sobrevino la entrada triunfal de las plantaciones de caña de azúcar en las islas atlánticas, sustituyendo así el cultivo de trigo. De Sicilia se importó a Madeira la técnica de elaboración del azúcar, donde ésta adquirió la primacía en 1470. Desde ahí el cultivo de caña de azúcar se extendió hacia otras islas atlánticas portuguesas así como hacia las islas Canarias españolas, las cuales recibieron el nombre de Islas del Azúcar. El suegro de Colón, Perestrello, también comenzó a adentrarse en el negocio, al igual que el propio descubridor, quien había estado empleado en el comercio azucarero portugués de la compañía genovesa Centurione. Las exorbitantes ganancias de la industria azucarera, debidas al creciente consumo europeo, dieron lugar a la exploración de islas atlánticas aún desconocidas para adaptarlas al cultivo de la caña; de ahí que Fernand Braudel se refiriera a la dinámica del azúcar en el descubrimiento de América (Braudel, 1976: 154). La adquisición de nuevas áreas para el cultivo de la caña de azúcar estaba relacionada, por lo general, con el desarrollo del tráfico de esclavos, debido a determinadas técnicas específicas de producción. Tanto el azúcar como los esclavos negros se convirtieron en la base principal de la formación de capital.

En 1493 Colón trató, igualmente, de introducir la caña de azúcar en las islas de las Indias occidentales —descubiertas por él mismo— e inició el transporte de nativos a España para venderlos como esclavos. Precisamente en el tráfico con los nativos había previsto una rica fuente de ingresos. Consideraba a los indígenas como mercancía y desde un principio había valorado su esclavización. Conocía el rendimiento del monopolio comercial para los esclavos negros a partir de su estancia en Portugal y como comerciante que era, tasaba el valor comercial de los caribes salvajes que debían ser mejores que cualquier otro tipo de esclavo, según escribía, gracias a su constitución física e inteligencia.

Así, a fines del siglo XV Europa se encontraba en plena expansión, impelida tanto por sus necesidades económicas como por el imperativo de explotar las riquezas y la mano de obra de ultramar. Sin embargo, ninguna de estas condiciones generales objetivas pueden explicar el genio del primer hombre que se atrevió a hacer realidad la suposición sobre una ruta marítima que conducía a la India por Occidente —y en aquel entonces, la India era sinónimo de toda Asia—. Después de haber expuesto el contexto de la economía mediterránea y atlántica, no debería sorprendernos el hecho de que Colón haya sido genovés. Colón es un típico fruto de su tiempo y se distingue de sus contemporáneos porque tuvo una visión, un plan, que hasta cierto punto se convirtió en la obsesión de su vida, por el cual estaba incluso dispuesto a ponerla en riesgo. Su mérito resulta tanto más paradójico si uno considera que con él prácticamente inició la modernidad, sin que tuviera ninguna conciencia de su obra, mientras que como autodidacto permanecía completamente sumergido en su exégesis medieval. Colón fue uno de los navegantes más experimentados de su época, y sin embargo, al transponer los límites de la modernidad, lo hizo por razones del todo ajenas a ella. En consecuencia, Colón puede definirse como un hombre de la *praxis* de la modernidad, no un teórico. Dice Büdel:

> Colón fue el primer hombre práctico que hizo totalmente suya la opinión cada vez más consolidada de los eruditos, de que el mundo no era un disco sino una esfera, y estaba dispuesto a arriesgar su vida por comprobar su hipótesis. Estaba completamente convencido de poder encontrar la ruta tan anhelada a las "Indias" si seguía navegando hacia Occidente —siendo que esta denominación no sólo comprendía la península índica e Indochina sino asimismo las islas Molucas, las Filipinas y toda Asia oriental—, en resumen, todos los países de origen de los codiciados productos tropicales" (Büdel, 1983: 71-72).

Como empedernido autodidacta que había sido toda su vida, desconocía la separación entre la religión y la ciencia, y trató de elaborar una síntesis a partir de la autoridad bíblica y los autores clásicos, por un lado, y de sus experiencias marítimas, por el otro. Y pese a haber sido un hombre profundamente religioso llegó a disolver el horizonte de la exégesis medieval con su orientación empírica. Las siguientes palabras de Victor Hugo reflejan la verdadera

hazaña de Colón: "La fama de Colón no reside en el hecho de haber arribado, sino en haber levado anclas."

Colón transpuso las Columnas de Hércules en una época en que el apotegma *nec plus ultra* ya había perdido mucho de su tono fatalmente amenazador, pues los teólogos del siglo XV habían abandonado la idea de que esta transgresión era un desafío a Dios. La idea de lo desconocido había sido trasmutada y los eruditos de su época estaban cada vez más dispuestos a aceptar la visión de que la Tierra tenía forma de esfera. Esta idea ya había sido expresada por el cosmógrafo griego Eratóstenes, pero posteriormente cayó en el olvido en Europa cuando la Iglesia católica logró imponer la visión de una Tierra en forma de disco como centro del universo.

En la Edad Media tardía eruditos como Alberto Magno, Roger Bacon y Pedro Aliaco habían vuelto a mencionar la posibilidad de llegar a Asia por Occidente. De modo que en el siglo XV la tesis de que la Tierra tenía forma de esfera ya no era ninguna novedad, sobre todo porque la navegación de alta mar proporcionaba cada vez más pruebas de ello.

Desde la publicación de los relatos de Marco Polo y Nicolo de Conti sobre China, Indochina y la India, los círculos humanistas ya poseían una idea de la riqueza y la extensión de Asia. Los cosmógrafos habían calculado la circunferencia de la Tierra y finalmente, en el curso de los avances portugueses hacia el sur, cruzando el ecuador, y hacia Occidente a las islas Azores, los conocimientos de la navegación en alta mar así como de los vientos y las corrientes del Atlántico habían progresado al punto de que, en 1470, un viaje a Asia por Occidente había dejado de representar una empresa imposible. A nadie le había cruzado por la mente la posibilidad de toparse con algún tipo de barrera continental.

En 1474 el canónigo lisbonense Fernam Martins de Roriz, confesor del rey Alfonso V, se dirigió al erudito florentino Paolo dal Pozzo Toscanelli, posiblemente por orden de la corona portuguesa, para obtener mayores informaciones acerca de la ruta occidental que conducía a Asia. La respuesta de Toscanelli, así como el mapa que éste había anexado, es la primera versión detallada que ha llegado hasta nuestros días sobre la visión de un viaje a la India por Occidente, hacia las latitudes meridionales, que posteriormente realizó Colón. Lo más significativo de la idea de Toscanelli acerca de la superficie terrestre era la imposibilidad de concebir que pu-

diera haber otra cosa más que Asia del lado occidental del Atlántico visto desde Europa. En aquella época, la noción de un Nuevo Mundo, como el que posteriormente descubrió Colón, por cierto sin haberlo reconocido, se hallaba entonces completamente fuera del alcance de la imaginación europea. No obstante, los problemas dinásticos en Portugal, así como la posibilidad inmediata de encontrar una ruta a la India por Oriente, dieron como resultado que la corona portuguesa desistiera de la idea de hallar una ruta por Occidente y concentrara sus esfuerzos en la dirección opuesta. La conciencia de que existía una posibilidad de llegar a la India por Occidente también parece haberse difundido en otros países de Europa. Por ejemplo, en los mapas geográficos del siglo XV figuran en el Atlántico una serie de islas imaginarias, entre las cuales se encuentran con más frecuencia Brasil, Antilina, San Brendán y Monte Cristo, hecho que hace suponer que en aquel siglo algunos navegantes de Europa occidental ya habían logrado arribar a las islas centroamericanas así como a las islas del Atlántico situadas frente a la costa norteamericana, y habían informado acerca de ello. Sin embargo, la existencia cartográfica de aquellas islas imaginarias suscitó en ciertos lugares el deseo de encontrarlas para poder comerciar con ellas.

La proposición de Toscanelli a la corona portuguesa llegó a oídos de Colón y, a partir de entonces, conformó la base teórica de su propia empresa. Sin duda alguna uno de los testimonios más significativos de esto es aquella carta, ya perdida, que Colón escribió a Toscanelli alrededor de 1480 o 1481 para obtener información acerca de la ruta por Occidente. Su compatriota Toscanelli le envió gustosamente un duplicado de su proyecto, además de indicaciones aclaratorias y un segundo ejemplar del mapamundi que ilustraban su hipótesis. En total le envió dos cartas a Colón: en la primera le informaba acerca del contenido de su carta de 1474 a Martins y, en la segunda, lo animaba explícitamente a emprender un viaje a la India por Occidente (Fernández de Navarrete, Segunda carta de Toscanelli a Colón, 1954: 300-301). Además corroboró la esperanza de Colón de ser bien recibido y encontrar muchas riquezas en aquellas tierras lejanas:

> Este viaje es, sin duda alguna, muy honorable y puede aportar ganancias incalculables y la más alta gloria a todo el mundo cristia-

no. Esto no puedes saberlo a ciencia cierta, como yo, pues no has tenido tanta oportunidad de obtener noticias fidedignas de los hombres distinguidos y experimentados que han venido aquí a la corte papal, así como de los prestigiados comerciantes que durante mucho tiempo hicieron negocios en aquellas tierras.

Un viaje como ése conduce a grandes reinos, a célebres ciudades y provincias, que poseen en abundancia todo aquello de lo cual carecemos, exhibiendo todo tipo de especias así como grandes cantidades de piedras preciosas. Los príncipes y reyes que uno llegara a visitar se alegrarían más que nosotros de entablar relaciones con cristianos provenientes de nuestras tierras, pues muchos de ellos mismos son cristianos, como también de tener la oportunidad de conversar con hombres de gran ingenio y sabiduría sobre la religión y las ciencias, en virtud de la gran fama de que disfrutan por allá nuestros Estados y gobiernos (Fernández de Navarrete, 1954: 300-301).

Sin embargo, esta forma tan optimista de Toscanelli de considerar el contacto con otras culturas permite elucidar, asimismo, elementos que más tarde marcarían la filosofía de los descubrimientos y la conquista. En forma evidente se manifiestan, por un lado, el interés comercial en las riquezas de las tierras lejanas y, por el otro, la justificación religiosa reflejada en el deber del monarca cristiano de expandir el reino de la cristiandad e integrar los infieles al horizonte cristiano. Con ello, cualquier actividad relacionada con el descubrimiento y la conquista adquiría automáticamente una justificación cristiana, al implicar, a la vez, la propagación de la fe:

> La consecuencia inevitable de esta interpretación era la definición de que el descubridor cristiano había sido elegido por Dios; su misión fundamental consistía en subordinar las nuevas culturas a la cristiandad occidental (representada por el rey de España, con todas las implicaciones que dicha subordinación tuviera en el plano económico y político). La apropiación de todas las riquezas provenientes de las culturas descubiertas era considerada, según la opinión prevaleciente en aquella época, tan sólo como el legítimo botín merecido por el esfuerzo que implicaba la evangelización (B. Pastor, 1983: 38).

Así Toscanelli se convirtió en un elemento esencial para la constitución de la visión del mundo de Colón. Las conclusiones que éste

extrajo de las sugerencias de Toscanelli así como de sus propias lecturas cosmográficas, provocaron que subestimara en forma considerable la extensión del océano en Occidente. En su imaginación la ruta por Occidente conducía en línea recta alrededor del mundo y daba la impresión de ser más agradable que la ruta por Oriente; siguiendo por la latitud de la península de los Pirineos, es decir de las Canarias, hacia Occidente, se tenía que llegar a la región septentrional, o bien central, de China; la única incógnita restante consistía en determinar la diferencia de la circunferencia de la Tierra menos la distancia de las Canarias hacia Oriente hasta llegar a Japón, o sea que la travesía tenía que ser relativamente corta.

> De modo que lo único acertado en esta hipótesis era la coordinación de las latitudes. Las tres falsas suposiciones de Toscanelli y Colón consistían: primero, en el hecho de no haber considerado la posibilidad de encontrar en la ruta inesperadamente una barrera territorial; segundo, en haber sobrestimado la extensión de Asia hacia Oriente; y tercero, en haber subestimado la circunferencia de la Tierra. Colón nunca fue capaz de reconocer ninguno de los siguientes tres errores fundamentales: primero, no considerar que las masas territoriales que le impedían seguir en su ruta eran un nuevo y desconocido continente; segundo, mantener la convicción de que las costas por las cuales viajaba eran las del Extremo Oriente asiático, que suponía muy cercanas a Europa: y tercero, su irrefutable certidumbre —basada en una total dependencia de los textos— de que el globo terráqueo era pequeño (Hamann, 1980: 19-20).

En nombre de la Antigüedad, esto es, de las autoridades clásicas de la cosmografía en quienes confiaba ciegamente, Colón emprendió un viaje hacia lo desconocido, fue el primero en transponer las Columnas de Hércules y puso en juego su vida por dicha hipótesis. Como autodidacto había profundizado en la cosmografía antigua y medieval, se había introducido en la geografía de distintos países y leído los relatos de viajes de la baja Edad Media y, con base en ello, se había formado una visión del mundo.

Existen, por otro lado, cuatro textos que tuvieron una influencia decisiva en la visión de Colón acerca de las regiones desconocidas del mundo. Primero el *Imago Mundi* del cardenal Pedro Aliaco, publicado entre 1480 y 1483; después, la *Historia natural* de Plinio en la versión italiana de 1489 y la *Historia Rerum Ubique Gestorant*

de Enea Silvio (Jane, 1930, vol. I: XXVII; Manzano, 1976); y finalmente, una versión en latín de 1485 de los *Viajes* de Marco Polo. Estos libros se han conservado hasta la fecha, junto con las anotaciones que hizo Colón durante sus reiteradas lecturas. Samuel Eliot Morison asegura que son nada menos que 2 125 anotaciones distribuidas en la *Imago*, la *Historia Rerum* y los *Viajes* de Marco Polo (Morison, 1963). Hay controversia respecto a la época en que debe haber hecho dichas lecturas; lo más probable es que la mayor parte corresponda al periodo comprendido entre 1485 y 1490, es decir, después de que los científicos de la corte portuguesa habían rechazado su proyecto.

Estas lecturas sirvieron a Colón para que se hiciera una idea acerca de la situación geográfica y configuración de las tierras. En ellas se basó para hacer sus cálculos, pese a que éstas a menudo se contradecían mutuamente. Sus ideas respecto al tamaño y forma de la Tierra las extrajo, ante todo, de los tratados de Pedro Aliaco y de Enea Silvio Piccolomini. Para calcular la circunferencia de la Tierra se basó en Aliaco (quien, a su vez, se había apoyado en Ptolomeo), obteniendo un resultado de un tercio por debajo del valor real. A ello se añaden otros errores derivados, en parte, de Toscanelli y, en parte, de la interpretación inexacta de los textos de Marco Polo y de Conti; además había tomado demasiado literalmente las profecías de Isaías contenidas en el Viejo Testamento, así como el apócrifo cuarto libro de Esdras, el cual afirmaba que Dios, al crear el mundo, había desecado seis séptimas partes de la Tierra; esto sólo podía significar que el océano entre Europa y Asia era de corta extensión. El resultado fue concederle a Asia una extensión este-oeste demasiado grande, lo cual la acercaba excesivamente a Europa por el lado del Atlántico. Colón había calculado que había sólo 2 400 millas marinas desde las islas Canarias hasta la última punta de Asia (la cual tanto él como Marco Polo suponían que era la isla de Zipangu, o sea, Japón), siendo que en realidad esta distancia comprende 10 600 millas marinas, es decir, más del cuádruple de su estimación. Por lo tanto, no le cabía la menor duda de que las islas que había encontrado frente a tierra firme del lado del Atlántico, después de haber recorrido la distancia calculada desde Europa, tenían que pertenecer a Asia.

Entre los pasajes de los libros de su tiempo, Colón escogía aquellos que más se acercaban a sus ideas, elaborando así un concepto

del mundo que hacía parecer demasiado fácil el viaje en dirección de Asia:

> Su credulidad y su fe en la autoridad eran considerables, al punto de rayar en la ingenuidad. Sus interpretaciones eran siempre subjetivas —sin importar si el texto era sagrado o profano—. De hecho se sentía directamente aludido por algunos pasajes convenientes de autores antiguos (Estrabón, Séneca, Plinio, Ptolomeo) y por las Sagradas Escrituras (Isaías), como si se tratara de profecías o de una misión divina; incluso conciliaba su programa geográfico con las teorías deductivas de sus autores como si fuera lo más natural del mundo. En consecuencia su acervo cultural, reunido y ordenado arbitrariamente, era algo más que el reflejo de la ilustración renacentista propia de un metropolitano italiano de clase media: en sus manos se convirtió en una especie de programa de autoestímulo y, al mismo tiempo, en una fuente inagotable de inspiración, de la cual extraía su fuerza moral, espiritual e incluso física (Hamann, 1980: 16).

Desde su estancia en Lisboa, Colón había perseguido sus fines con una consistencia y perseverancia increíbles, pero aún tuvieron que pasar doce años para que las presentaciones, las cartas de petición y las de agradecimiento lo condujeran a la realización de sus sueños. En él, la determinación moderna y la fe en la ciencia se mezclaban con ideas enteramente medievales. Durante toda su vida estuvo convencido de haber sido elegido y enviado por Dios como el heraldo de un "nuevo Cielo y una nueva Tierra", y no dudaba en buscar pruebas de ello tanto en el Viejo como en el Nuevo Testamento. De modo que, si bien tanto sus actos en la práctica como su transgresión personal deben verse a la luz del pensamiento moderno, la estructura de sus motivaciones proviene aún fuertemente de las ideas que regían en las postrimerías de la Edad Media. Además, Colón valoraba mucho más su vocación carismática que su aptitud científica y creía ingenuamente que el éxito de sus viajes se derivaba de la ayuda divina.

En realidad, Colón fue uno de los navegantes más destacados de su época, superando a muchos de sus contemporáneos no sólo en las técnicas de navegación sino también en la práctica de las matemáticas, la astronomía y la cartografía.

El hecho de que dominara excelentemente las rutas de ida y de regreso y no tuviera problemas en volver a encontrar las islas y re-

giones que había descubierto, demuestran su extraordinario conocimiento práctico, que se convirtió en la base del éxito de sus descubrimientos. Sabía cómo aprovechar el reducido espacio que le dejaba la tradición para efectuar sus observaciones empíricas y naturales, pero su fe en la autoridad le impedía llegar a nuevas interpretaciones acerca de los territorios que había descubierto. Todo lo que veía en sus viajes de exploración lo interpretaba a través del lente de las autoridades cosmográficas de la Antigüedad y la Edad Media, y cuando esas experiencias no coincidían con la idea que él tenía de Asia, no vacilaba en modificar la realidad de acuerdo con su ideal. Sus descubrimientos sólo los podía interpretar como la consumación, confirmación y realización de los conocimientos tradicionales que se tenían sobre la Tierra; jamás se le ocurrió considerarlos como momentos de una revolución práctica de la visión del mundo.

Constantemente se remitía a sus autoridades cosmográficas, por medio de las cuales veía e interpretaba la realidad, para desarrollar su modelo imaginario. En su diario le concedía especial atención a aquellos productos de gran importancia comercial en Europa, y si no lograba encontrarlos en algún lugar en especial, no dudaba en proclamar todos los indicios que permitían deducir allí la existencia de dichos productos. Todos los sueños e imperativos que habían conducido a la expansión europea están inscritos en su bitácora.

> La idea mesiánica que Colón poseía de su empresa así como la percepción de sí mismo como un elegido de Dios que tenía que cumplir eternamente con una misión divina, se mezclaban en su persona con una clara visión de los aspectos económicos y empresariales de su designio. Por ello, estaba plenamente consciente de la ganancia material que significaba la realización de sus planes (B. Pastor, 1983: 84).

Las *Capitulaciones de Santa Fe*, es decir, el convenio que Colón hizo con los reyes católicos poco después de la rendición de Granada, ya ponen de manifiesto las ambiciones que abrigaba con respecto a sus descubrimientos. Estos acuerdos le conferían cinco privilegios, que además de la nobleza le garantizaban el poder económico y político de los futuros territorios. En primera instancia, Colón exigía para sí mismo y sus descendientes la capitanía general sobre todas las islas y regiones, con todos los privilegios que esto impli-

caba. Segundo, su nombramiento como virrey de todos los territorios descubiertos, con el derecho a designar a los funcionarios administrativos más importantes. Tercero, una décima parte de toda la mercancía que fuera exportada de dichos territorios. Cuarto, la jurisdicción en cuestiones comerciales; y finalmente, exigía el derecho de participación en el aprovisionamiento de los barcos que comerciaran con los territorios descubiertos (Muro Orejón, 1950: 511-513).

En el convenio de Santa Fe pueden distinguirse dos factores de las demandas de Colón: primero, pretendía que su futura hazaña le concediera un lugar en la nobleza castellana y segundo, quería asegurarse como comerciante todos los privilegios económicos posibles: "Lo que Colón exigió y obtuvo de Fernando e Isabel eran, por un lado, antiguos derechos feudales y, por el otro, beneficios económicos de carácter fundamentalmente tradicional" (Verlinden, 1962: 31).

El mismo día en que se firmaron los convenios de Santa Fe, se redactó, a petición del gran genovés, un documento que especificaba todos los derechos propios del capitán general de Castilla demandados por Colón. Pasados algunos años, en 1497, época de su tercer viaje, Colón exigió duplicados de todos los derechos que le habían sido concedidos al capitán general de Castilla en el transcurso del tiempo. De este documento, redactado en realidad al año siguiente, se deriva el privilegio más antiguo, del año 1405. Esto quiere decir que se siguió la línea de sus antecesores medievales hasta una época en que los derechos de los soberanos y grandes dignatarios de la corona castellana eran más extensos que aquellos existentes en los tiempos del descubrimiento de América. La tradición burguesa y urbana de Colón no le impidió asociarse conscientemente con las tradiciones feudales. Fue un acto consciente en el verdadero sentido de la palabra, pues cuando se percató de que no le habían presentado la lista completa de los derechos del capitán general de Castilla, rápidamente ordenó que fueran llenados los espacios, empezando desde el siglo XIV. Tal era la importancia que el fundador del Nuevo Mundo concedía a los precedentes medievales.

Sin embargo no debería sorprendernos su aspiración a la nobleza, ya que era la única manera de ascender a las clases sociales más altas en un mundo en que las declaraciones de nobleza definían el

prestigio social. Incluso las ciudades Estado italianas se habían estancado en el desarrollo de los ideales burgueses, de modo que el genovés, hijo de un artesano, no podía sino ver su propia realización en la promesa de los títulos obtenidos gracias a su futura obra. Por otra parte, es evidente que sus intereses en las tierras que aún quedaban por descubrirse se regían por los intereses de un comerciante. Colón valuaba todos los objetos que encontraba en la isla, incluso los indígenas le parecían un excelente artículo de consumo —apegándose en ello más bien a la tradición portuguesa—. Pero ante todo, lo que encendía los ánimos de la tripulación de los barcos de Colón era el pensamiento de encontrar oro y él mismo hizo varias anotaciones en su diario respecto a la esperanza que abrigaba de poder descubrir pronto ricos yacimientos. El oro, o más bien la búsqueda del mismo, pues al principio no se encuentra en grandes cantidades, es omnipresente en el primer viaje. En la bitácora de Colón puede leerse, por ejemplo: "Yo prestaba la mayor atención a todo lo que estaba a mi alrededor y ansiaba llegar a saber si en esa región había oro", y después vuelve sobre el asunto: "Seguramente existe aquí un gran número de cosas que no llegué a conocer, pues preferí aprovechar el tiempo para navegar rumbo a otras islas, donde tenía la esperanza de encontrar oro" (Diario, 15-X-1492).

Incluso en sus oraciones llegó a mencionar el oro: "Que Dios en su misericordia me ayude a encontrar dicho oro o, mejor aún, dichas minas de oro..." (Diario, 23-XII-1492).

Así Colón se halló errando de isla en isla, lo cual no excluye la posibilidad de que los indígenas estuvieran tratando de deshacerse de él: "Al amanecer mandaba subir las velas para proseguir mi viaje en busca de aquellas islas, las cuales, según afirmaban los indios, eran tan ricas en oro que prácticamente estaban compuestas de ello más que de tierra" (Diario, 22-XII-1492).

Ya hemos descrito anteriormente la importancia que el oro revestía en la economía europea, pero ¡qué importante era para el propio Colón! Todorov llegó a la conclusión de que las reiteradas alusiones que figuran en el diario de a bordo respecto a la cercanía de los yacimientos de oro debieron proporcionar una perspectiva de lucro a sus acreedores, especialmente a los reyes católicos, sobre todo porque en la realidad aún no se habían encontrado grandes yacimientos. Sin embargo, simplemente la perspectiva de obtener

altas ganancias elevaba la posibilidad de posteriores financiamientos para sus viajes (Todorov, 1985: 17). Para Colón la riqueza significaba más bien prestigio, esto es, el reconocimiento de sus méritos como descubridor: "Bien sabe Nuestro Señor que no padezco estas penas por hallar y acumular tesoros para mí solo, pues estoy seguro de que todo es vano sobre la Tierra, a menos que ocurra en honor a Dios" (Las Casas, *Historia*, 1951, vol. I: 146).

Al igual que su visión del mundo, la religiosidad subjetiva del descubridor proviene de la tradición y el autoritarismo eclesiástico medievales.

El impulso de Colón reside en el triunfo mundial del cristianismo, pues es precisamente para esta misión para la que se siente el elegido de Dios y en todo cree ver su obra, ya sea en el movimiento de las olas o cuando encalla su barco; al respecto se lee en su bitácora el siguiente pasaje: "El éxito de mi expedición marítima es la mejor prueba divina de lo que he afirmado. Además de esto, también lo comprueban los numerosos milagros que Él obró a lo largo de todo el viaje, los cuales he registrado aquí" (Diario, 15-III-1493).

> Por lo demás, la necesidad de oro y el deseo de imponer el verdadero Dios no se excluyen mutuamente; entre ambos existe incluso una relación de subordinación: uno es el medio y el otro es el fin. En realidad, Colón tenía un proyecto mucho más concreto que solamente predicar el Evangelio; el hecho de que alimentara estos planes nos da una imagen de su modo de pensar: como un Quijote, que rengueara siglos atrás de su tiempo, Colón hubiera querido emprender una cruzada y liberar Jerusalén. Sólo que esta idea ya estaba totalmente desvirtuada en su época y como además carecía de dinero, nadie quería escucharlo. ¿Cómo pudo entonces un hombre sin medios, que pretendía organizar una cruzada, realizar sus sueños en el siglo XV? La respuesta es tan sencilla como el huevo de Colón: sólo había que descubrir América para poder conseguir los recursos necesarios... o más bien optar por la ruta occidental "directa" a China, ya que tanto Marco Polo como otros escritores medievales habían mencionado que allá "nacía" el oro en abundancia (Todorov, 1985: 19).

De modo que es el elemento arcaico arraigado en la religiosidad de Colón lo que le dio la fuerza y el valor para partir hacia lo des-

conocido. La convicción de ser un elegido le permitió vencer el temor frente a la incertidumbre de su empresa. Vasco de Gama y Magallanes emprendieron viajes acaso más difíciles, pero ellos conocían sus destinos. Pese a toda certidumbre, Colón no sabía a ciencia cierta si al final del océano no le esperaba el abismo y, en consecuencia, la caída al vacío; o si en ese viaje a Occidente no navegaría por un largo pendiente que difícilmente volvería a remontar; en pocas palabras, no sabía si el regreso era posible. Pero su firme propósito era más fuerte, de modo que, paradójicamente, fue un rasgo característico de su mentalidad medieval lo que lo llevó a descubrir América e introducir la Era Moderna.

Comparativamente, Colón tenía en baja estima aquellos elementos que posibilitaron sus descubrimientos, es decir, sus conocimientos náuticos, que provenían de la naciente modernidad. En la práctica llegó a rebasar límites que permanecieron inaccesibles a su propio horizonte de motivación. De modo que Colón nunca vivió conscientemente la modernidad que, de hecho, ya se había estado gestando desde hacía tiempo. A menudo pareciera que aquel que da vida a un nuevo mundo no se encuentra aún preparado para pertenecer a él. Colón sería un buen ejemplo de esta hipótesis.

Cortés: la práctica de la conquista de la modernidad

De la misma manera en que la caída de Constantinopla en 1453 provocó un cambio en la historia del desarrollo de Génova, orientándola definitivamente hacia el poniente del mar Mediterráneo, la conquista de Granada en 1492 por los reyes católicos significó una pausa en la historia de España. Así la división en dos áreas culturales y dos religiones que imperaba en la península ibérica llegó a un violento fin; la expansión cristiana había alcanzado su límite definitivo y se disponía a subordinar totalmente las zonas sometidas a su visión del mundo. En Granada comenzaron a aplicarse los principios de la monarquía absolutista de Castilla, recientemente creada, lo cual produjo un apogeo temporal de la consolidación del poder estatal. Con ello concluyó la reconquista, que siempre había aparecido como un proceso de apropiación de tierras y de movilidad social. Más que dinámica social, la necesidad del momento consistía en consolidar la estructura social imperante; con ello, la guerra

perdió actualidad como un medio de enriquecimiento y ascenso sociales. Las familias de la grandeza —las cuales se habían originado, con frecuencia, sólo en la última fase de la reconquista, esto es, después de la batalla de las Navas de Tolosa en 1212 (O'Callaghan, 1975: 333-357)— empezaron a apartarse cada vez más del resto de la nobleza y a constituirse como un estrato dominante separado. A pesar de que la monarquía limitaba su poder político, estas familias eran dueñas de sus súbditos dentro de sus mayorazgos y jamás se vieron obstaculizadas en sus posibilidades económicas. En cambio, para la nobleza que ocupaba rangos menores el fin de las guerras contra los moros significó asimismo el fin de su ascenso social y enriquecimiento económico. Sus servicios militares ya no eran necesarios y con frecuencia sus patrimonios no eran tan considerables como para permitir el nivel de vida que correspondía a un noble. Esto repercutió aún más en el caso de los segundos y terceros hijos de los aristócratas, ya que el sistema de mayorazgo les denegaba su posición social, reservando a los primogénitos los títulos y el derecho íntegro de posesión. La época de la reconquista de nuevas tierras concedía a aquellas personas que habían sobresalido de manera especial en las batallas la posibilidad de adquirir mayorazgos propios, lo cual les permitía ascender a las más altas posiciones sociales; pero esta dinámica había dejado de existir.

Para la historia de España, sin embargo, el año 1492 no sólo significó la incorporación de los dominios moros sino asimismo una nueva fase de la expansión española que comenzó ese mismo año con el descubrimiento de un Nuevo Mundo, aunque la gente de aquella época no estuviera consciente de su verdadero alcance. Colón murió creyendo que había llegado a Asia por la ruta occidental; no obstante, poco tiempo después se llegó a la conclusión de que debía tratarse de un continente desconocido y la fiebre de emprender nuevos descubrimientos comenzó a apoderarse de los aventureros españoles. Quien deseaba seguir con el agradable estilo de vida militar, que frecuentemente conllevaba abundantes botines, sólo podía hacerlo en los territorios de ultramar, donde los informes sobre las culturas indígenas que allá florecían avivaban el espíritu de la gente de aquella época. Los segundones, junto con un grupo de simples aventureros, zarpaban especialmente desde Andalucía y Extremadura hacia aquellas lejanas islas, dispuestos a arriesgarse en nuevos descubrimientos y conquistas. Estas tierras lejanas co-

menzaron a resentir la tradición militar que se había ido desarrollando a partir de las experiencias contra los moros. Al respecto Konetzke comenta:

> Aquella vida en los límites de la existencia generó una recia estirpe de guerreros y aventureros, acostumbrándolos a las vicisitudes de la fortuna y a la inconstancia de las cosas humanas y enseñándoles a apreciar las ganancias momentáneas más que los ingresos obtenidos lentamente por medio de trabajos estables y remunerados. Debido al hecho de haber perdido la posibilidad de seguir incursionando en los territorios moros después de la conquista del reino de Granada en 1492, resulta comprensible que la gran mayoría de los conquistadores del Nuevo Mundo proviniera de la región de Andalucía, pues ello les permitía continuar la vieja costumbre de las "entradas" en los territorios indígenas. De hecho, las crónicas de la conquista española de América afirman que los soldados saqueaban los poblados indígenas como solían hacerlo en "tierra de moros". Este hecho revela una continuidad inmediata entre la reconquista de la península ibérica y la conquista de un nuevo continente" (Konetzke, 1972: 62-63).

La línea original de la tradición española prosiguió durante la época de la conquista, consolidando así el patrón colonialista español, mientras que Colón (como buen genovés) prefirió erigir bases comerciales en las tierras descubiertas recientemente sin tener que llevar a cabo una colonización profunda. Para él, la tarea primordial consistía en explotar los recursos que se habían encontrado en aquellas regiones: el oro, los esclavos y el comercio. El hecho de que Colón considerara prioritariamente la edificación de factorías comerciales en las islas descubiertas residía en el carácter comercial de las *Capitulaciones de Santa Fe*. En ese sentido resultaba innecesario, e incluso inoportuno, que los colonizadores españoles se establecieran libremente en las Indias occidentales. Colón se basaba en las factorías comerciales fundadas por los italianos en Levante y por los portugueses en Guinea (Verlinden, 1953: 199-211).

Durante la época del segundo viaje, las Indias occidentales mantuvieron el carácter de colonia comercial que habían adquirido después de la ocupación española. Además de la conversión al cristianismo de los indígenas paganos —la principal aspiración de la corona española en aquel momento— las instrucciones reales

dirigidas a Colón revelan un especial interés por asegurar el monopolio comercial del Estado, pues el descubridor del Nuevo Mundo era el único al que le correspondía un porcentaje por contrato. Todos los demás participantes de las expediciones percibían sueldos según contrato, sin derecho a las ganancias obtenidas durante los viajes.

Asimismo, el hecho de que los viajeros tuvieran que jurar máxima lealtad a los monarcas y comprometerse a obedecer incondicionalmente al almirante y al virrey, nos permite deducir que no se trataba de colonos libres sino de asalariados reales. A pesar de que en la segunda expedición también participara un grupo de campesinos, éste no era lo suficientemente numeroso para poder fundar asentamientos urbanos. Fiel al estilo de conservación de las factorías comerciales, se consideraba la posibilidad de mantener la colonia mediante el envío de víveres desde la patria, los cuales se financiarían con las provisiones de oro que se esperaban obtener. De igual manera, Colón no había recibido ningún tipo de orden que le confiriera el poder para repartir tierras a los colonos. Los asentamientos comerciales y mineros administrados por la corona tampoco dejaban suficiente libertad para el desarrollo de colonias agrarias. De modo que uno de los principales objetivos de Colón en su segundo viaje consistía en fomentar el comercio con los indígenas, aunado a la intención de explorar nuevas tierras.

> No obstante, al poco tiempo las empresas comerciales cayeron en una crisis económica. El valor de los envíos anuales de víveres y bienes de consumo que Colón había pedido para las mil personas que conformaban aproximadamente la colonia comercial de las Indias occidentales se elevaba a 3 900 000 maravedíes según las estimaciones de la corte española, que en aquella época correspondían a 104 000 ducados oro. Pero el oro que Colón había obtenido por medio del trueque con los indígenas y enviado a España en 1494, se calculaba en no más de 30 000 ducados, por lo que resultó ser una pérdida comercial considerable (Konetzke, 1963: 17).

Como medio para salir de la crisis momentánea de las empresas de las Indias occidentales, Colón consideró la posibilidad de tomar a los indígenas como mercancía, cuyo valor como esclavos ya había considerado en su primer viaje. El salvajismo y canibalismo de los caribes le proporcionaron la justificación moral que ameritaba su

esclavización, estimándola como un medio ideal para educarlos hacia una vida más civilizada. Esta posición le permitía combinar atinadamente el negocio con la moral, pero no representaba realmente un concepto constructivo para el desarrollo colonial de los territorios descubiertos. La crítica situación de las empresas de las Indias occidentales condujo a un cambio de posición en la corte española, que ahora aspiraba a una nueva forma de organización para la expansión en ultramar. Para un mejor desarrollo en el futuro era necesario conceder mayores libertades a los empresarios en relación con los gastos y ganancias que se obtenían en las expediciones de ultramar, lo cual evidentemente no excluía el hecho de que la corona siguiera ejerciendo el control de las empresas.

La solución propuesta por Colón de mantener las factorías comerciales mediante los ingresos obtenidos de la esclavización de los indígenas encontró, asimismo, cada vez más objeciones en la corte española y finalmente fue descartada del todo.

Pese a que ambas partes mantenían la posición de que las tierras descubiertas debían dejar ganancias, en realidad los fines de Colón discrepaban cada vez más de aquellos de la corona española. Colón consideraba aquellas tierras en creciente medida como meros objetos de explotación, mientras que la corona se interesaba necesariamente en una estrategia de desarrollo a largo plazo. Sin embargo, la esclavitud y el desarrollo a largo plazo no podían ser compatibles, sobre todo porque la corona dependía cada vez más de la evangelización para poder justificar ideológicamente su empresa colonizadora. La expansión del dominio secular en ultramar iba a la par con el afán misionero de expansión de la Iglesia católica. No obstante, estas condiciones no permitían esclavizar y a la vez evangelizar a los nativos. Por esta razón, ya en el segundo viaje de Colón, los reyes católicos le dieron instrucciones para que se dedicara exclusivamente a convertir a los indígenas a la fe cristiana, así como órdenes de que fuera benévolo y compasivo con ellos, sin que los expusiera a malos tratos. Ciertamente resultaba imposible cumplir dichas órdenes al cazar y vender nativos como esclavos. Por lo demás, la bula que el papa Alejandro VI había otorgado a Isabel y Fernando en 1493 ligaba los títulos españoles de posesión sobre los descubrimientos transoceánicos a una misión, cuyo incumplimiento podía utilizarse para objetar la legitimidad del dominio colonial español. En su lucha contra los abusos perpetrados a los indígenas,

Las Casas y otros teólogos y juristas se remitían continuamente a este fundamento misionario de los títulos jurídicos españoles, en cuyo caso la corona española siempre reconocía sus obligaciones misioneras.

Las siguientes décadas de la conquista de América fueron a la vez una época de encarnizadas discusiones acerca de la esclavitud de los indígenas, la cual fue abolida legalmente en la colonia española en 1530 de manera provisional y de manera definitiva en 1542.

No obstante, el distanciamiento de la corte real del concepto que Colón tenía de los descubrimientos como negocio comercial monopolizado por el Estado se basaba en otras razones que derivaban de una tradición distinta de la política imperial española. Así, Konetzke refiere:

> La corte española comenzó a ver las islas y tierras que se habían descubierto en el océano —así como aquellas aún por descubrirse— como una ampliación del dominio real, como un medio de adquirir nuevos imperios que elevarían el esplendor y la importancia de la monarquía. La expansión en ultramar se consideraba como la continuación de la reconquista, la cual le había conferido a Castilla y Aragón, al igual que a Portugal, una posición de liderazgo en la península ibérica. Bajo esta tradición los indígenas aparecían como nuevos súbditos, cuyas fuerzas representaban un potencial económico. El pensamiento dinástico-imperialista logró prevalecer frente al interés financiero inmediato, a pesar de que las finanzas reales estaban muy necesitadas de nuevos ingresos. Los monarcas españoles cavilaban acerca de sus tierras y súbditos y contemplaban el dinero como un medio para lograr sus fines imperiales. Como negociante italiano, Colón nunca logró entender la mentalidad política de los españoles (Konetzke, 1963: 21).

A pesar de que la mentalidad española reconocía la servidumbre, que en el sistema feudal había llegado a prevalecer como método de explotación, como la base de cualquier desarrollo, el mismo sistema había logrado integrar en él precisamente al campesinado —aunque carente de libertad personal— por medio de la religión y la conformidad con las relaciones de poder. La integración de la esclavitud al sistema español era impensable y hubiera representado una amenaza para los fundamentos ideológicos y económicos del imperio español.

De esta manera, las ideas feudo-absolutistas de la política colonial de la corona chocaban con las ideas marcadamente comerciales del Colón proveniente de Génova. Fueron precisamente estas ideas, basadas en un monopolio comercial que excluía a los demás miembros de la expedición de una participación personal en las ganancias, las que hicieron fracasar el concepto general de colonización del descubridor. De modo que los españoles comenzaron a creer que aquel soberbio extranjero tenía toda la intención de apropiarse las riquezas de las Indias. Además, Colón también obligaba a los españoles a realizar trabajos pesados en la construcción, así como en las obras de fortificación, exigiendo incluso la participación de los nobles e hidalgos, para los cuales "el tener que trabajar con las manos equivalía a su muerte" (Las Casas, *Historia*, vol. I, 1951: 376).

Las rebeliones contra este tipo de política colonial ayudaron a debilitar decisivamente la posición del descubridor en la corte española.

En consecuencia, la forma en que las expediciones de ultramar se habían organizado hasta entonces cayó en descrédito, poniendo en peligro la continuidad de los descubrimientos. Los reyes católicos decidieron entonces dar mayores facilidades al sistema de empresas comerciales dirigidas por el Estado que disponían de empleados asalariados y una repartición de las ganancias entre la corona y el descubridor, alentando el afán de lucro de la iniciativa privada. Mediante un decreto expedido el 10 de abril de 1495, los reyes concedieron el permiso de viajar libremente a las islas descubiertas a todos sus súbditos que no exigieran un sueldo. Quienes desearan establecerse en la isla de La Española tenían la oportunidad de obtener el título de propiedad hereditario de las casas que construyeran y de las tierras que les fueran asignadas, mientras que el Estado les aseguraba la manutención por un año. A partir de entonces podían dedicarse por su propia cuenta a la búsqueda de oro, con la condición de que entregaran un porcentaje determinado a la corona. Asimismo, eran libres de emprender viajes de exploración en aquellas regiones de las Indias y practicar el trueque en las islas descubiertas (DIU., t. 30: 317-324).

Dicho decreto ofrecía estímulos muy diferentes para el desarrollo individual en los descubrimientos y conquistas de ultramar, que las factorías comerciales del Estado, las cuales siguieron existiendo a pesar de todo. Quien quisiera emigrar al Nuevo Mundo y estable-

cerse allá, tenía la posibilidad de adquirir tierras en propiedad libre y hereditaria, así como de hacer excavaciones para encontrar oro. La reorganización de las empresas en ultramar, efectuada en el año 1495, creó los fundamentos que formarían el imperio español en el Nuevo Mundo, ya que sirvió como base para las expediciones de conquista del continente americano, al determinar la organización y carácter de las mismas.

Si bien el Estado había decidido abstenerse progresivamente del financiamiento de las expediciones, renunciando al derecho de establecer el monopolio sobre el comercio en los territorios descubiertos, esto jamás significó la capitulación general ante la iniciativa privada. La corona pudo asegurarse ingresos considerables, sin tener que invertir capitales, mediante un nuevo sistema de contribuciones comerciales, entregas de oro y cargamentos gratuitos. La monarquía española reclamó todos los derechos de soberanía, propiedad y usufructo en el Nuevo Mundo, asegurándose ingresos fiscales constantes con la concesión de los mismos a personas físicas. Además afirmó su propia política en los territorios de ultramar, sometiendo a la iniciativa privada a determinadas normas jurídicas y reglamentos específicos.

Aunque Colón hizo lo posible por oponerse a este cambio trascendental de la forma de colonización española, que violaba tanto las *Capitulaciones de Santa Fe* como los derechos del descubridor, la misma lógica de la expansión española invalidó sus ideas. Colón fracasó asimismo en el aspecto político cuando se desató una rebelión que desacreditaba su capacidad de liderazgo. La hostilidad contra el descubridor reflejaba el odio que los españoles sentían frente al comercio monopolista de los genoveses, quienes, según ellos, sólo sabían destruir mas no construir. En realidad Colón mantuvo su carácter de gerente calculador, demostrando una total incapacidad de ascender al papel de gobernador y virrey de gran estilo, como los conquistadores que vinieron después de él.

Las investigaciones que Bobadilla dirigió contra Colón y que condujeron a la destitución de sus cargos, al mismo tiempo pusieron fin a las factorías comerciales del Estado y al monopolio de la corona; con ello fracasaron definitivamente las ideas políticas coloniales que representaba el genovés. A partir de ese momento todos tuvieron el derecho de buscar oro, en tanto cumplieran con el requisito de entregar un determinado porcentaje de sus ingresos a la co-

rona. Asimismo, algunos españoles podían emplear a los indígenas en trabajos forzados, con lo cual se creó un espacio considerable para los intereses lucrativos individuales.

Al mismo tiempo, con Bobadilla comenzó a difundirse un concepto monárquico que correspondía enteramente a la tradición castellana, pues elevaba al máximo el bienestar de la comunidad. En el siguiente pasaje de Konetzke encontramos expresado dicho concepto:

> El deber de los reyes es vigilar el respeto a la ley así como preservar y fomentar el bienestar común. Esta visión de la monarquía dio origen a una marcada orientación monarquista, característica de las empresas españolas de conquista. Los españoles no podían concebir al rey como un comerciante monopolista y a sí mismos como empleados entregados a su servicio. El trágico error del descubridor de América consistió en no haber sido capaz de entender la mentalidad española (Konetzke, 1963: 25).

La historia de las Indias occidentales durante el periodo comprendido entre 1492 y 1520 demuestra que el robo y el saqueo despiadados de los recursos pronto comenzaron a revelar sus efectos destructivos. A partir de 1515 la producción de oro empezó a disminuir en forma drástica, habiendo llegado en 1520 prácticamente a su fin. La mano de obra nativa experimentó una evolución similar: la brutal explotación del trabajo forzado aunada a una mala alimentación condujo a un descenso desastroso de la población. Entre 1492 y 1514 la población indígena de La Española había bajado de 500 000 a 32 000 habitantes (B. Pastor, 1983: 119).

La explotación de las Indias occidentales, las Antillas y las Bahamas debe considerarse con el trasfondo de la crisis que sacudió al imperio colonial temprano. Tanto en Puerto Rico como en Cuba se condujeron varias exploraciones en busca de mano de obra, que se extendieron a partir de 1509 a tierra firme. No obstante, estas expediciones ya no salían de Sevilla sino directamente de Santo Domingo, Cuba o Jamaica. Esta expansión tenía como objetivo ampliar las reservas de mano de obra y, en general, renovar los recursos que comenzaban a escasear en las islas colonizadas (Chaunu, 1973: 15-18). Esencialmente, la misión de las expediciones de Hojeda y Nicuesa en 1509, de Hernández de Córdoba en 1517 y de Juan de Grijalva en 1518 consistía en extender el perímetro económico de las

colonias, es decir, conseguir esclavos y encontrar oro. Sin embargo, también comenzaron a correr cada vez más rumores de la existencia de ricas culturas indígenas, cuyo nivel cultural era muy superior al de todas las tribus que se conocían hasta entonces. Así, los viajes de Hernández de Córdoba y de Juan de Grijalva se convirtieron en viajes de exploración, llevando noticias sobre los mayas y los aztecas a las islas españolas. El rey español era el único que podía otorgar la concesión jurídica para conquistar y colonizar aquellas regiones del continente recientemente exploradas, de manera que el gobernador de Cuba, Diego de Velázquez, comenzó a tramitar su autorización mientras aprovechaba el tiempo restante para llevar a cabo expediciones en su nombre. La mayor parte del capital que se requería para emprender dichos viajes ya no provenía entonces de la corona o del capital comercial del norte de Italia, sino de españoles particulares que habían acumulado una pequeña fortuna en las colonias (Kellenbenz, 1982: 153-181). Con ello se introdujo una nueva fase en la colonización española, basada en una dinámica de "autofinanciamiento" que estableció a largo plazo las típicas formas de colonización y explotación feudal.

No obstante, el elemento subjetivo, es decir, la personalidad del jefe de cada expedición, ocupaba un lugar decisivo en el proceso de expansión. Esto se evidencia al comparar la expedición de Juan de Grijalva con la que Cortés condujo posteriormente. En vista del actual estado de información, no es fácil determinar si Grijalva era sólo el más honrado o el más ingenuo de los conquistadores; el caso es que cumplía sus misiones al pie de la letra, dedicándose únicamente a conducir exploraciones y apropiarse del oro y, por lo demás, regresaba a Cuba después de haber cumplido su trabajo. Esto le valió el descontento general de sus tropas. Juan Díaz, sacerdote de dicha expedición, describe en su relato el ánimo de la expedición de la siguiente manera: "Si hubiéramos tenido un jefe como debe ser, hubiéramos salido de aquí con más de 10 000 castellanos. Por culpa suya no pudimos ni siquiera trocar nuestras mercancías o colonizar la región" (*Crónicas de la conquista*, 1939: 37). Pero Grijalva sólo cumplía su misión bajo la terminante prohibición del gobernador de Cuba, Diego de Velázquez, de llevar a cabo cualquier tipo de colonización y conquista, pues tampoco este último había obtenido dicho permiso del rey y quería reservarse el derecho de poder explorar y conquistar posteriormente. No obstante, el cum-

plimiento del deber no era precisamente una de las características que distinguían a un conquistador, de modo que los contemporáneos de Grijalva se inclinaban a despreciar su falta de iniciativa propia.

También Cortés, quien más tarde conquistaría el imperio azteca, se vio obligado en general a atenerse a las mismas condiciones que Grijalva. Éstas consistían en llevar a cabo las exploraciones y posteriormente presentar informes al gobernador; establecer un inventario de las riquezas naturales así como de las posibilidades generales de obtener ganancias; conseguir algún botín, elaborar un sistema tributario y, finalmente, estar preparado para auxiliar a la expedición de Grijalva (CDAI, serie I, vol. 12: 225-246). El 23 de octubre de 1518, Velázquez escribió sus instrucciones a Cortés, estableciendo el objetivo de la expedición, la cual no debía distinguirse en nada de las anteriores: además de explorar tierra firme, debía mantener los derechos del gobernador de Cuba sobre aquellas tierras hasta que llegara la confirmación definitiva de España.

No obstante, las grandes personalidades de la historia universal se distinguen de otras precisamente por el hecho de que se adueñan de la historia al menos por un momento, sin considerar la opinión de los demás. Cuando Cortés —quien se había hecho merecedor de la confianza del gobernador gracias a su lealtad— recibió la orden de llevar a cabo aquella expedición, no tenía la menor intención de atenerse a las restricciones inherentes a su misión. Aunque no sea posible reconstruir los orígenes del proyecto de Cortés, las solas disposiciones que éste adoptó para su expedición evidencian una ausencia total de improvisación en sus pasos subsiguientes.

Poco después de haber sido nombrado jefe de la expedición, Cortés se esforzó por darle a ésta una proporción y un equipo que superaban con mucho a las expediciones anteriores. Mientras que la expedición de Hernández de Córdoba constó de tres barcos con 110 hombres y la de Grijalva de cuatro barcos, la flota de Cortés contaba con 600 hombres y 12 barcos, los cuales habían sido equipados en parte con sus propios recursos (B. Pastor, 1983: 142-143; Konetzke, 1983: 172-173). Según las aseveraciones de distintos contemporáneos suyos, Cortés logró reunir un capital que oscilaba entre la mitad y las dos terceras partes del costo total de la expedición. Para ello no sólo puso en juego toda su fortuna e hipotecó sus haciendas, sino que incluso llegó a pedir prestado a sus amigos para

poder zarpar bien aprovisionado, según afirma Bernal Díaz del Castillo (Díaz del Castillo, 1975: 56).

Desde luego, estos preparativos no podían pasar inadvertidos al gobernador de Cuba, pues no concordaban con la misión que éste le había asignado, de modo que Diego de Velázquez se vio impelido a destituir a Cortés como capitán general de la expedición. Pero los amigos que Cortés tenía en la corte de Velázquez le avisaron a tiempo de los planes del gobernador, permitiéndole adelantarse a los mismos y zarpar al amparo de la noche sin informar a su jefe. Ello representó la primera oposición real de Cortés frente a la autoridad de su gobernador; aunque en palabras le juraba lealtad, en la práctica llevaba tiempo desarrollando su rebelión. En sus cartas seguía asegurando su lealtad al gobernador, mientras que las desmentía en cada uno de sus actos. De esta manera, es necesario tener presente el hecho de que la conquista del continente americano tuvo su origen en una rebelión contra las autoridades coloniales imperantes al considerar la conquista del imperio azteca.

Pero ¿quién fue en realidad ese hombre que surgió tan drástica y repentinamente en el escenario histórico, que se convirtió en uno de los conquistadores más importantes del Nuevo Mundo y transformó el semblante de la política colonial española a través de sus actos y visiones? ¿Cuáles eran los antecedentes sociales e intelectuales que finalmente lo llevaron a actuar, como una sola persona los papeles de protagonista histórico y de historiógrafo? ¿Hasta qué punto encarnaba al Renacimiento, cuyas influencias también habían llegado a España, y cuáles eran las influencias medievales que habían marcado su mentalidad?

Hernán Cortés nació en 1485 en la ciudad de Medellín, en Extremadura. De esta provincia provenía la gran mayoría de los conquistadores del Nuevo Mundo; ello se debía seguramente a su cercanía con Sevilla y al hecho de haber sido el escenario de la reconquista, así como también a la presencia de una nobleza amenazada por la decadencia social (Góngora, 1965: 1-30). Los padres de Cortés pertenecían ambos a la baja nobleza, es decir, a los hidalgos que no poseían títulos nobiliarios pero que tenían un escudo de armas y gozaban de ciertos privilegios. Sus antepasados paternos llevaban el nombre de Monroy y provenían de Salamanca. El padre de Hernán había heredado un mayorazgo de su madre, hija de Cortés, y se hacía llamar Martín Cortés de Monroy. Hernán Cortés estaba relacionado

asimismo, por el lado paterno, con uno de los personajes más célebres y sobresalientes del siglo XV en Extremadura: don Alonso de Monroy, maestro de la Orden de Alcántara, quien probablemente fue primo de Cortés y había luchado al lado del padre de éste en los tiempos de las guerras civiles. Alonso de Monroy se había convertido en una leyenda en vida, anticipando con su estilo guerrero la gran carrera de Hernán Cortés. Ambos estaban unidos por la misma capacidad de liderazgo militar, el mismo contacto personal con sus tropas y los mismos presagios. Cuando en una ocasión el caballo de Monroy se desplomó en una batalla, él se negó a reconocerlo como un presagio y siguió luchando. De igual manera, Cortés se negó a retroceder en combate cuando cinco de sus caballos fueron muertos en una sola noche. "Proseguí mi camino con la firme convicción de que Dios es más fuerte que la naturaleza" (Cortés, *Cartas*, cit. por Hernández y Sánchez-Barba, 1963: 43; Eliott, 1967: 47-48).

Las influencias que moldearon decisivamente la carrera de Cortés fueron su juventud en Extremadura así como su relación con una figura legendaria de aquella provincia y la típica educación de un hidalgo. Su padre había participado en varias campañas militares, al igual que muchos de sus antepasados, y posteriormente se había establecido en Medellín para vivir de los ingresos de sus bienes, quizá levemente amargado por haber obtenido tan poco reconocimiento de los reyes por sus servicios militares. La madre descendía de la familia de los Pizarro provenientes de Trujillo, por lo que Cortés también estaba emparentado por el lado materno con el futuro conquistador del Perú.

En su comedia *Todo es dar en una cosa*, Tirso de Molina refiere una anécdota que supuestamente ocurrió entre Cortés y Pizarro durante su adolescencia: todo comenzó cuando Cortés se opuso a que Pizarro le quitara un bolo de madera a unos muchachos que jugaban en el campo, ocasionando una pelea en la cual ambos tiraron del bolo con tal violencia que éste se rompió en dos. A partir de ese momento la disputa se convirtió en mutua admiración. Cortés creía que se trataba de un misterio o de un augurio divino, en tanto que Pizarro expresaría posteriormente, en una conversación, que aquel fausto acontecimiento había sido un presagio que prometía a cada uno de ellos una mitad del Nuevo Mundo (Reynolds, 1978: 90).

Lo importante de esta anécdota no es el hecho de que fuera cierta o no, sino la intención de demostrar que el carácter de ambos con-

quistadores había comenzado a perfilarse desde muy temprana edad, desde los tiempos en que se dedicaban a jugar, y que ya en su juventud se evidenciaba el valor de someterse a cualquier riesgo. Sin embargo, lo que realmente distinguía a Cortés de los demás conquistadores no era tanto su valor y su preferencia por las armas sino su educación. Su padre deseaba que estudiara derecho, una carrera que adquiría progresivamente importancia política y prestigio social. A los 14 años marchó a la famosa ciudad universitaria de Salamanca, donde un pariente erudito se hizo cargo de él. Durante su estancia en Salamanca tuvo oportunidad de aprender el latín y la interpretación de documentos, al igual que familiarizarse con el pensamiento jurídico, que le sería de extrema utilidad al escribir sus informes a Carlos V. No obstante, después de dos años Cortés decidió abandonar sus estudios, muy a pesar de sus padres, quienes albergaban grandes esperanzas en su carrera jurídica, según declara el biógrafo de Cortés, López de Gomara (López de Gómara, 1943, I: 42). Finalmente decidieron optar por la profesión de las armas y lo mandaron a conocer mundo. En aquella época un joven español tenía dos opciones: o dirigirse a Italia y servir bajo el mando del "gran capitán", Gonzalo Fernández de Córdoba, o bien emigrar a las Indias occidentales, recientemente descubiertas, uniéndose al nuevo gobernador Nicolás de Ovando, quien preparaba una gran flota para viajar hacia allá. Cortés ya se había decidido por la segunda opción, cuando una aventura amorosa le desilusionó a tal grado que sólo pudo recuperarse de ella después de que la flota hubo zarpado. A principios de 1504, a la edad de 19 años, Cortés se embarcó en el puerto de Sanlúcar de Barrameda rumbo a La Española.

Durante los siguientes quince años Cortés permaneció en La Española y en Cuba, ocupándose como notario, secretario, alcalde y encomendero; asimismo, se familiarizó con los métodos administrativos y políticos de la política colonial, demostrando cierto éxito en la administración de sus propiedades rurales. Aquellos años en las Indias occidentales le fueron muy útiles para su posterior carrera, pues también aprendió la manera de luchar de los indígenas. Según Gómara, Cortés se encontraba al lado de Diego de Velázquez durante la conquista de Cuba en 1511, fungiendo como secretario o bien como tesorero oficial (López de Gómara, 1943, I: 46). Parece, sin embargo, que no tardaron en aparecer aventuras amo-

rosas que le causaron desavenencias con Velázquez. El hecho de que un hombre tan colérico como el gobernador le siguiera profesando benevolencia, pese a sus travesuras y aventuras amorosas, pone de manifiesto las habilidades diplomáticas de Cortés, pues sólo con benevolencia era posible aventurarse al mundo como conquistador.

A principios de la colonización española el aparato administrativo del Estado había alcanzado tal solidez, que el gobernador de Cuba dependía del consentimiento de las autoridades de La Española así como de los respectivos funcionarios de la corte para preparar nuevas expediciones, de la misma manera en que los habitantes de la isla dependían de la autorización e instrucciones del gobernador para llevarlas a cabo. Cuando Velázquez vio que el barco enviado con anticipación por Grijalva había arribado con ricas provisiones de oro, tomó en consideración a varios hombres para capitanear la tercera expedición a las costas centroamericanas, pero acabó decidiéndose por Hernán Cortés, pues "había sido mi subalterno durante muchos años y creía poder confiar en él", según escribió más tarde (DIA, t. 12: 247).

Ya habíamos mencionado las condiciones y tareas del viaje de Cortés; no obstante, Velázquez no pretendía arriesgar su capital en una expedición que aún no contaba con el consentimiento de la corte española. Después del primer viaje de exploración de Fernández de Córdoba, había enviado sin pérdida de tiempo a su delegado, Gonzalo de Guzmán, a la corte española para que éste diera noticias acerca de las islas y tierras recientemente descubiertas y también para ofrecerse como candidato para conquistarlas por cuenta propia, en caso de que el rey consintiera en nombrarlo adelantado y gobernador de las mismas y estuviera dispuesto a hacer algunas concesiones adicionales. El 13 de noviembre de 1518, Carlos V firmó el correspondiente contrato en Zaragoza.

Así Velázquez obtuvo el derecho de conquistar y anexar al dominio real tanto las tierras que ya había descubierto como las que descubriera en el futuro. En reconocimiento y agradecimiento por sus servicios, el rey lo nombró adelantado vitalicio de todas las tierras e islas que descubriera por sus propios gastos y esfuerzos (DIA, t. 22: 38-46). Dicho nombramiento, registrado asimismo en otro documento por separado, le confería al gobernador de Cuba la máxima autoridad real sobre las regiones que sus expediciones

habían descubierto, de manera que disponía de una base jurídica para establecer la soberanía de su propia zona de conquista.

Ésta era la situación en la que se encontraba Hernán Cortés cuando dio la orden de su repentino embarque. Estaba decidido a conquistar cuanto antes los ricos imperios indígenas por su propia iniciativa y responsabilidad, pues pocos meses después de su partida, Gonzalo de Guzmán ya estaba de regreso con el contrato real que cedía a Diego de Velázquez el derecho de la conquista y administración de las tierras centroamericanas que habían sido descubiertas.

> Si la noticia hubiera llegado antes de la partida de Hernán Cortés, éste no hubiera logrado alcanzar su mérito y fama históricas, puesto que era un riesgo demasiado alto rebelarse abiertamente contra una orden real. Pero dada la situación, el más valiente y decidido logró triunfar sobre el prudente burócrata, que en este caso era seguramente el más eminente y capaz de los dos.
>
> Posteriormente, cuando Diego de Velázquez hizo comunicar a Hernán Cortés su nombramiento como adelantado, exigiéndole la sumisión incondicional, no pudo hacer nada por revertir los hechos, pues Cortés ya había establecido una situación totalmente nueva (Konetzke, 1963: 90-91).

Cortés lo había arriesgado todo al huir anticipadamente de Cuba, por lo que a partir de ese momento dependía únicamente de sí mismo y de sus tropas, sin esperanza alguna de refuerzos, y sólo un gran éxito de conquista podía hacer olvidar su rebelión. Se había metido en una guerra de dos frentes y sólo un hombre excepcional podía vencer una situación como aquélla. Con todo, existe un dicho en referencia a Livio que Cortés utilizaba con frecuencia y que también tuvo gran importancia para Maquiavelo, y que demostraría su validez en este caso: "No hay nada más inspirador para el espíritu humano que la necesidad" (Eliott, 1967: 45).

La tan comprobaba *necessità* de Maquiavelo, en combinación con la *virtù*, fue capaz de cambiar la historia. En aquellos momentos de lucha en todos los frentes, Cortés demostró ser un hombre del Renacimiento, un hombre que podía vencer a Fortuna al imponerle su propia voluntad. Para poder lograr el salto a la historia, Cortés tuvo que emplear todas sus fuerzas para enfrentar condiciones tan adversas como las que imperaban. Dado que se encontraba entre la espada y la pared, ya no tenía la posibilidad de regreso, restándole

únicamente la victoria para evitar la deshonra y la derrota. Esta situación tan extrema reveló todo su talento.

Cuando Cortés desembarcó en la costa mexicana el 22 de abril de 1519, se aventuraba a una empresa extremadamente incierta. No conocía ni el carácter ni la fuerza de sus adversarios. El cacique totonaca Tentlil sólo hizo referencia a un poderoso rey llamado Moctezuma, que vivía en algún lugar del interior del país y cuyo dominio se extendía incluso hasta la costa. Sin embargo, para Cortés lo más importante era el hecho de saber que existía dicho rey. A partir de ese momento, en 1519, sólo tenía un objetivo: llegar al reino de Moctezuma y obligarlo a reconocer la supremacía de los reyes de Castilla, es decir, de Juana y su hijo Carlos.

Con ello había definido su principal misión en el imperio de los mexicas, a pesar de que aún había muchos aspectos por aclarar, de modo que no desistiría hasta que hubiera logrado su meta. Tuvieron que transcurrir nueve meses para que Cortés llegara a Tenochtitlan, la capital, y se convirtiera, en nombre de los reyes de Castilla, en el señor del imperio azteca.

Aunque la conquista del imperio devolvió a Cortés definitivamente su posición original, su brillante ataque hacía olvidar fácilmente que la verdadera batalla no era contra los aztecas sino contra sus propios compatriotas.

Para poder penetrar al interior de México, los españoles necesitaban una base de operación en la costa que mantuviera la comunicación marítima con las Indias occidentales y España, asegurara el avituallamiento del ejército e hiciera llegar los informes y regalos de Hernán Cortés a la corte española, de cuya decisión dependía cualquier tipo de recompensa por los esfuerzos y sacrificios de la expedición. En la bahía de San Juan de Ulúa encontraron el puerto ideal para fundar una base. Esta decisión de Cortés se fundamentaba a la vez en una norma de la colonización de América —fruto de la experiencia— que el cronista López de Gómara formuló de la siguiente manera: "Quien no se establece no podrá conquistar las tierras, y quien no pueda conquistar no logrará evangelizar a los hombres; de ahí que la colonización sea la base de toda conquista."

En consecuencia, Cortés decidió fundar una colonia de carácter permanente, para lo cual contaba con el apoyo de la gran mayoría de su gente, pese a que con ello contrariaba las órdenes del gobernador. La primera ciudad que Cortés fundó en tierra mexicana fue

la Rica Villa de la Vera Cruz, planeada de acuerdo con las ciudades coloniales españolas, después de lo cual cada soldado obtuvo su propia parcela. Por supuesto, esta fundación infringía el interdicto del gobernador cubano, quien había prohibido expresamente la colonización. Sin embargo Cortés había dejado una puerta abierta en el convenio que tenía con Velázquez, ya que una de las cláusulas enunciaba que él debía actuar de acuerdo con la norma "en máximo honor de Dios y de su Majestad" en caso de acontecimientos imprevistos. Ésa era la salida, pues ello le permitía a Cortés apelar a los máximos intereses del soberano, quien obtendría grandes beneficios de aquella empresa. Cortés sólo actuaba de acuerdo con una tradición que ofrecía cierta libertad de acción en caso de haber obrado exitosamente. Los españoles del siglo XVI jamás consideraron la ley como una orden exclusivamente autocrática, puesto que siempre contaban con la posibilidad de tomar decisiones personales y responsables, que frecuentemente eran reconocidas por el rey y constituidas como nuevas leyes. En España era posible proceder al arbitrio y alcanzar los más altos méritos, si bien dicho proceder era sancionado posteriormente, mientras que en otros países la desobediencia de la ley era considerada como un acto de traición y castigada severamente. Por lo demás, Cortés tenía la costumbre de justificar sus actos con base en los intereses superiores del rey. El representante que había enviado a la corte española daba en su nombre la siguiente explicación:

> Hernán Cortés sabía que no había mejor manera de servir a Dios y al emperador que colonizando aquellas tierras y aumentando así los ingresos de la corona, puesto que ello no implicaba nada que no debiera hacer sino que prestaba un gran servicio al país, como lo pone en evidencia la experiencia. Por otra parte, la infracción de las órdenes del gobernador Diego de Velázquez constituía una mayor obligación que su acatamiento (López de Gómara).

Por consiguiente, el bien común valía más que la estricta obediencia de una orden; y puesto que el gobernador de Cuba había faltado a sus obligaciones a causa de su comportamiento ególatra y despótico, consideraba que había dejado de estar en deuda con él. Frankl ha demostrado que la primera relación que Cortés envió a Carlos V constituye una reconstrucción brillante y apologética, basada en la tradición de *Las Siete Partidas*, de los sucesos que condujeron al

rompimiento de su relación con Velázquez (Frankl, 1962: 53-54). Dicho informe presenta a Cortés como fiel servidor de la corona española y como defensor del bienestar público.

A menudo estas *Cartas de relación* evidencian la capacidad intelectual del autor más que sus acciones. Son una apología, una justificación de sus conquistas, pues sólo si lograba convencer al emperador de que sus méritos correspondían a los intereses de la corona, éste estaría dispuesto a reconocerlos. La disposición de las relaciones recuerda, en parte, al *Bellum gallicum* de César, lo cual no sólo demuestra el alto grado de cultura de Cortés, así como la costumbre de basarse en ejemplos de la Antigüedad, sino también cierta analogía de ambas situaciones:

> Con los *comentarii* acerca del *Bellum Gallicum*, Cortés disponía de un modelo clásico para sus relatos, ya que la situación de César había sido muy parecida a la suya: la guerra contra las Galias también había causado polémica, por lo que éste había tenido que exponer la necesidad y legitimidad de la misma para salvar su reputación contra la acusación de haber procedido de manera violenta y arbitraria en aquella conquista. César había combatido a los bárbaros en regiones que apenas se conocían de oídas y sus expediciones a Inglaterra habían sido viajes de descubrimiento militares. Sus libros, sobre todo los dos primeros, son un intento de justificar las circunstancias de sus empresas para demostrar que no había pasado por alto el concepto del *bellum iustum* como tampoco el derecho internacional, sino que incluso había actuado de acuerdo con ellos (Straub, 1976: 101-102).

El destino de Cortés dependía de la aceptación que encontraran sus relaciones en la corte española, ya que por mucho que obtuviera las victorias más contundentes en tierras lejanas, su reconocimiento sólo lo obtendría en el seno de España.

Por lo tanto el objetivo de las *Cartas de relación* consistía en crear una realidad ficticia que presentara a Cortés como fiel vasallo de su señor —un mérito intelectual acaso tan valioso como los hechos de sus conquistas—. Nos encontramos frente al caso inusitado de un estratega capaz de interpretar sus propios actos, logrando así un relato coherente de su conquista. En él evoca la dicotomía medieval del bien y del mal así como los valores de una caballería en vías de extinción, mientras que a sí mismo se presenta como hombre ínte-

gramente renacentista, sirviéndose precisamente de estas evocaciones para crear una realidad que ha dejado de existir desde hace mucho tiempo. Straub escribe lo siguiente sobre este personaje:

> Al principio de una novela el héroe aparece como el elegido que debe cumplir ciertas condiciones; al final, después de haber cumplido su cometido con altruismo, es considerado el salvador de la comunidad y del mundo, habiéndolos librado del mal que turba la tranquilidad, la paz y la alegría. Cortés se interna en un mundo condenado, carente de paz, verdad y felicidad; entonces siembra la concordia, impone la justicia y predica la palabra de Dios, sentando así las bases para la alegría y la paz. La novela reúne todas las virtudes de un caballero. Su aventura representa la liberación de los encantos y demonios, es decir, la liberación de la opresión infernal; por lo tanto, a menudo también constituye un prodigio. El héroe se ve iluminado por el principio del bien que lo conduce a la victoria; esta nueva forma de existencia lo acredita como el portador consciente de la lucha del bien contra el mal, de Dios contra el diablo, convirtiéndolo en delegado de la historia sagrada (Straub, 1976: 161).

No obstante, en las *Cartas* no resaltan los verdaderos atributos que hacen de Cortés un héroe de la modernidad, pues ello hubiera ido en contra del objetivo de las relaciones. Las *Cartas* son ante todo el arma de una guerra diplomática que hay que ganar a toda costa. Tanto en este caso como en sus conquistas, Cortés combina la astucia con la audacia, la perspicacia del estadista con la resolución del político acostumbrado a luchar tanto en el campo como en los entarimados. Detrás de aquel caballero, que lucha en el nombre de Dios y del emperador, se esconde un hombre renacentista que aparentemente defiende lo tradicional para poder actuar en forma moderna. Sólo que Cortés utilizó su proceder conscientemente como un medio político. Fue capaz de poner en práctica los principios de la política maquiavélica sin jamás haber leído a Maquiavelo, ya que *El príncipe* fue escrito en 1513 y publicado apenas en 1532.

Cortés dominaba una disciplina que era decisiva para Maquiavelo: "Por lo tanto, un soberano no debe tener ningún otro objetivo ni otro pensamiento más que el de dedicarse exclusivamente al arte de la guerra, a sus reglas y a la disciplina militar, puesto que es el único arte que debe dominar aquel que tiene el mando" (Maquiavelo, 1972: 59).

Cortés no sólo era un genio de la estrategia militar sino que, a la vez, demostraba su ingenio militar con diplomacia y astucia, con lo cual lograba desconcertar a sus enemigos tanto españoles como aztecas. Sus triunfos militares se fundaban en una dirección igualmente generosa y severa de sus tropas. Cuando se presentó el conflicto de que los partidarios de Velázquez preferían regresar a Cuba poco antes de marchar a Tenochtitlan, la cercanía que mantenía con la tropa le permitió a Cortés revertir esta crítica situación, al escuchar primero los argumentos de sus allegados y después castigar más severamente a aquellos que habían pretendido traicionarlo. En un acto de extraordinaria resolución ordenó destruir los barcos que lo habían traído a tierra mexicana, descartando así cualquier posibilidad de huida. Precisamente su determinación, incluso su osadía, lo convierten en una de las grandes personalidades del Renacimiento, de la misma manera en que su sagacidad para actuar correctamente en el momento adecuado lo convierten en el caudillo e ídolo de su tropa. Los elementos subjetivos de la modernidad que introducen la conquista europea consisten en estar siempre del lado de la acción y la creatividad.

De la misma manera en que Cortés había creado una nueva realidad en las relaciones dirigidas a Carlos V, sus empresas militares lo llevaron a crear un nuevo estilo de política en los territorios del imperio español que aún quedaban por conquistar. Retomando la imagen general de la filosofía renacentista podemos decir que a través de su habilidad y *virtù* logra tomar las riendas de la fortuna e imponerle su voluntad. La opinión de Maquiavelo acerca de los grandes fundadores de Estados también es válida para Cortés: "Al examinar sus actos y sus vidas, podemos ver que ellos le debían a la suerte únicamente la ocasión que les había proporcionado la materia, sobre la cual habían estampado la forma que les había parecido apropiada; sin su fuerza y habilidad en vano hubiera acudido la ocasión" (Maquiavelo, 1972: 21).

Sin embargo, el verdadero conflicto de Cortés como fundador consistió toda su vida en el hecho de que nunca tuvo la oportunidad de ponerse frente a un Estado, al estilo de los *condottieri* renacentistas, puesto que la conquista se había llevado a cabo en nombre de la corona española. Por mucho que demostrara sus dotes de *uomo virtuoso* en las conquistas, en el contexto general siempre siguió siendo un vasallo del rey de España. La astucia con la que era capaz

de justificar sus actos cobraba mayor importancia al crear una realidad ficticia que al llevar a cabo sus ejercicios militares. El hecho de que Henry Wagner niegue la importancia de Cortés como estadista porque éste nunca llegó a independizarse de España —"Cuando al fin se vio confrontado ante la elección de declarar su independencia o si no de regresar a España y perder su libertad, se sometió sin objeciones" (Wagner, 1944: 42)— implica una falta de consideración total de la situación histórica en la que se encontraba. Cortés supo reconocer, en cambio, que su dominio en México no sobreviviría sin el apoyo del imperio español. Precisamente la conciencia que Cortés tenía respecto a la fragilidad y vulnerabilidad de su autoridad, revela un carácter político perspicaz y realista. Actuaba como un fundador de Estado renacentista siempre que se le presentaba una oportunidad, sin jamás olvidar que era súbdito de la corona española y se encontraba bajo el dominio de la misma. Ello lo manifiesta asimismo en las relaciones a Carlos V, donde se describe como fiel vasallo de Su Majestad, que actúa únicamente como un instrumento divino. En esta narración ficticia de los hechos, la virtud aparece como la obediencia de las órdenes divinas y no como su habilidad y subjetividad, que someten el imperio de los aztecas.

Para poder analizar las causas de la victoria relativamente rápida sobre los aztecas, es necesario considerar otras habilidades de Cortés que fueron decisivas para los acontecimientos que siguieron. Desde el comienzo de su expedición, Cortés había reconocido la importancia de estar plenamente informado respecto a sus adversarios. Su primer paso —el más importante— consistió en buscar un intérprete. Sabía que existían indígenas que utilizaban algunas palabras españolas, de lo cual desprendió la presencia de españoles entre ellos, es decir, de náufragos de anteriores expediciones. Sus averiguaciones confirmaron sus sospechas. Encontró a Jerónimo de Aguilar, quien había naufragado en una expedición y se había integrado totalmente a la cultura indígena: "Le tenían por indio propio, porque de suyo era moreno y trasquilado a manera de indio esclavo, y traía un remo al hombro, una cotara vieja calzada y la otra atada en la cintura, y una manta vieja muy ruin, y un braguero peor, con que cubría sus vergüenzas" (Díaz del Castillo, 1975, cap. XXIX). Aquel hombre habría de prestar a Cortés inestimables servicios como intérprete oficial.

Sin embargo Aguilar sólo hablaba la lengua maya, que no era la que hablaban los aztecas. El segundo personaje importante en esa conquista de la información fue una mujer que los indígenas llamaban Malintzin y los españoles, doña Marina. El caso es que pasó a la historia con el nombre de Malinche. Fue obsequiada a los españoles en su primer encuentro. Su lengua materna era el náhuatl, la lengua de los aztecas, pero había sido vendida como esclava a los mayas, por lo que también dominaba la lengua de éstos. Al principio resultó de ello una secuencia un tanto larga: Cortés le hablaba a Aguilar, éste lo traducía a la Malinche, quien finalmente se dirigía a su interlocutor azteca. Aparentemente tenía facilidad para los idiomas, pues al poco tiempo también dominaba el español, aumentando así aún más sus ventajas. En venganza por haber sido vendida como esclava a los mayas, aprovechó la oportunidad que se le presentaba para pasarse definitivamente del lado de los españoles. Esto condujo a que no se conformara únicamente con la traducción, sino que por lo visto también adoptara los valores de los españoles y contribuyera con todas sus fuerzas a la realización de sus objetivos. Por un lado llevaba a cabo una conversión cultural al traducirle a Cortés no sólo las palabras en sí sino también las actitudes, y por el otro sabía tomar la iniciativa de dirigirse oportunamente a Moctezuma cuando era necesario, sin que Cortés pronunciara palabra.

Gracias a sus intérpretes, Cortés dispuso de datos importantes respecto a sus adversarios: conocía sus rivalidades, mientras que los aztecas no sólo no sabían nada de él sino que tampoco sabían cómo integrarlo en su visión del mundo. Esta enorme ventaja fue una de las causas de su victoria; por lo demás, la curiosidad que conduce a la recopilación de información constituye una parte integral de la tradición occidental. En un ensayo titulado *Reflexiones de un intruso* recientemente publicado, Octavio Paz atribuye el ocaso del imperio azteca principalmente a su aislamiento de las demás culturas. Para Paz, la principal debilidad de la civilización mesoamericana residía en sí en la ausencia de experiencias ajenas a su propia cultura. Al recibir la noticia de la llegada de curiosos extraños, los aztecas oscilaban entre la resistencia y la pasividad, sin saber cómo clasificarlos, por lo cual perdieron mucho tiempo. Como sus intérpretes lo mantenían informado, Cortés estaba en posición de utilizar todos los prejuicios y dudas de los aztecas en su contra. Pronto supo que existían varios grupos y pueblos enemigos

de los aztecas, por lo que decidió aliarse con ellos. Cortés seguía instintivamente los consejos que Maquiavelo daba en *El príncipe*:

> Como ya había señalado, el soberano de un país con leyes y costumbres distintas debe convertirse en caudillo y defensor de sus vecinos más débiles. El curso de la naturaleza demuestra que los menos poderosos de un país se unen rápidamente al conquistador extranjero, por simple oposición a sus anteriores vencedores. El conquistador no encuentra dificultad en ganarse a los menos poderosos, pues éstos están dispuestos a unirse sin rodeos a la causa del Estado vencedor (Maquiavelo, 1972: 8-9).

La alianza con los tlaxcaltecas permitió a Cortés ampliar su ejército a tal grado, que sólo resultó ser ligeramente inferior en número a las tropas aztecas.

Una de las razones que contribuyeron al ocaso del imperio azteca fue el hecho de que aún no estaba lo suficientemente consolidado y que seguían existiendo pueblos rivalizantes fuera de sus dominios. Asimismo, los aztecas vivían en un mundo extremadamente cerrado, que no admitía ni lo desconocido ni las situaciones novedosas. Su cosmovisión estaba marcada por un pesimismo sombrío que los llevaba a creer en la proximidad del fin del mundo. En su interpretación cíclica de la historia, los aztecas creían que el pasado determinaba el presente; de ahí que los presagios ocuparan un lugar tan importante en aquella sociedad. Estaban completamente convencidos de que los presagios se convertían en realidad, razón por la cual rara vez hacían el intento de rebelarse contra la suerte que les había sido anunciada. Los acontecimientos, totalmente ajenos, eran difíciles de integrar en un concepto del mundo como el que tenían. Se consideraba que el mundo estaba sobredeterminado desde un principio, de manera que era sumamente necesario reglamentar la vida social. Si todo era previsible, ello significaba que todo estaba previsto y por consiguiente, la palabra clave de la sociedad mesoamericana era el orden. La vida de una persona estaba determinada por el calendario, es decir, por el día de su nacimiento.

> Además de esta interpretación predeterminista y sistemática, que se deriva del carácter definitorio de cada día del calendario, existe otra forma individualizada de profecía que se orienta de acuerdo con los augurios. Cualquier suceso que se salga mínimamente del marco

común, que se desvíe del orden establecido, se interpreta como el anuncio de otro suceso generalmente funesto (Todorov, 1985: 81).

Ello reducía enormemente el margen de reacción de los aztecas ante la llegada de los españoles. Mientras que éstos están al tanto de las contradicciones del imperio azteca y se apropian de la ley de acción, los aztecas se encuentran totalmente paralizados y sólo están en condiciones de reaccionar. Siempre le habían dado prioridad a la sociedad frente al individuo; su identidad colectiva, la cual se concretaba en reglas y conductas establecidas, determinaba la manera de actuar de los miembros de la sociedad. Una sociedad tan extremadamente sometida a los patrones colectivos no podía tolerar los actos individuales ni las iniciativas personales. Ello permitía un perfecto funcionamiento de la sociedad en tiempos de normalidad, pero no dejaba ningún margen de acción en los momentos críticos que requerían de improvisación.

La llegada de los españoles no tenía lugar en el concepto tradicional que los aztecas poseían del mundo. La diferencia de los españoles era tanto más radical, en tanto que los "otros", es decir, los otros pueblos, siempre habían sido los sometidos mas no los extraños. Como no lograban integrar a los españoles a un sistema conocido, "los aztecas abandonaron su sistema de interpretar las diferencias humanas, viéndose precisados a proceder de la única manera que aún les quedaba: recurrir al intercambio con los dioses" (Todorov, 1985: 95.)

Sin embargo, la idea de que los españoles eran dioses sólo logró consolidar la tendencia a la resignación que ya prevalecía. Por el otro lado tenemos a un hombre que sabe aprovechar perfectamente todas las ventajas de su personalidad así como las más mínimas debilidades de los aztecas; esto no debe olvidarse, pese a la seriedad de los hechos objetivos. El encuentro entre Moctezuma y Cortés produce un enfrentamiento de dos culturas extremadamente diferentes, la introvertida cultura mesoamericana de los aztecas y la expansiva cultura de los europeos, revelando asimismo una identidad colectiva sobredeterminada que no sabe responder al reto de la individualidad y subjetividad de la incipiente Edad Moderna, representada por Cortés.

Mientras que para los aztecas la llegada de los españoles no era más que la concretización de una serie de augurios desfavorables,

Cortés se negaba a considerarlo como una intervención divina. Él se concebía a sí mismo tranquilamente como un instrumento de la Divina Providencia, y estaba convencido de la misión del imperio español aunque los indicios señalaban claramente lo contrario. Cortés y los españoles representan la parte activa del conflicto con los aztecas; son ellos los que dictan la ley de acción. Todorov comenta al respecto: "No es incorrecto afirmar que el sólo hecho de que los españoles adoptaran un papel activo en el proceso de interacción, les confería la supremacía indiscutible. Ellos son los únicos que verdaderamente actúan en dicha situación; los aztecas sólo intentan mantener su *status quo*, limitándose a reaccionar" (Todorov, 1985: 135).

El radicalismo que surge a principios de la modernidad es incomprensible para los aztecas. Éste se expresa principalmente en dos áreas: en la estrategia militar y en la religión cristiana.

Los aztecas no logran entender la guerra de asimilación total que los españoles conducen contra ellos. Según ellos, la guerra debía terminar con un contrato que estableciera la cantidad del tributo que el vencido tenía que pagar al vencedor. Los españoles, por su parte, sólo pretendían reestructurar el antiguo orden social conforme a sus intereses, lo cual implicaba necesariamente la extinción de la identidad indígena. Antes de haber ganado el verdadero combate, los españoles ya habían logrado una victoria decisiva: imponer al enemigo su manera de hacer la guerra, momento que definió su superioridad.

Los españoles eran igualmente radicales para hacer la guerra que para sus prácticas religiosas. La comparación de ambas religiones pone de manifiesto dos diferencias transcendentales:

La primera está relacionada con la naturaleza de la religión cristiana en comparación con las religiones politeístas de América; la diferencia más importante consiste en que la religión cristiana es esencialmente universalista e igualitaria. "Dios" no es un nombre propio sino genérico; puede traducirse a cualquier idioma pues no denomina a un solo dios, como Huitzilopochtli o Tezcatlipoca, sino a Dios en general. Debido a su carácter universal es intolerante y totalitaria. De ahí que los españoles rechazaran indignados la propuesta de Moctezuma de acoger al nuevo dios en el panteón de los viejos dioses. El dios cristiano no es una entidad que pueda colocarse junto a otras, sino que es el único dios y su intolerancia no permite la presencia de otros dioses.

La segunda diferencia dimana de la forma en que se manifestaba el sentimiento religioso de los españoles de aquella época, el cual estaba muy marcado por el Renacimiento. El dios de los españoles tiende a ayudar más que a dominar; en lugar de limitar la subjetividad, la acepta, dejándoles a los hombres la libertad de tomar sus propias decisiones. En teoría la meta de la conquista consistía en propagar la religión cristiana, pero en la práctica el discurso religioso se reveló como uno de los medios más eficaces para garantizar a largo plazo el éxito de la conquista: el fin y el medio habían cambiado de lugar.

La reivindicación absoluta tanto del imperio español como de la Iglesia católica se complementan en la conquista de la modernidad. Cortés no es más que el sujeto histórico que reivindica este derecho frente a un Nuevo Mundo. Indudablemente, el imperio azteca no hubiera llegado tan pronto a su fin, si no hubiese existido una personalidad como la de Cortés, que reunía dos importantes características de la modernidad: la *virtù* y la astucia. Aquellas circunstancias tan adversas e irreversibles ameritaban un hombre de la estatura de Cortés para llevar a buen término la conquista. No obstante, la lógica expansiva de la modernidad hubiera logrado someter al imperio azteca bajo el dominio español, quizá en mayor escala, aun en el caso de que Cortés hubiera fracasado. El hecho de que la conquista de México revelara tan claramente los rasgos políticos de la modernidad en Cortés al demostrar en la práctica la teoría de Maquiavelo, es una de aquellas coincidencias históricas que no pueden explicar el elemento personal y subjetivo a través de tendencias objetivas.

BIBLIOGRAFÍA

Abel, W., "Landwirtschaft", en W. Zorn (ed.), *Handbuch der deutschen Wirtschafts-und Sozialgeschichte*, t. I, Stuttgart. 1971

———, *Agrarkrise und Agrarkonjunktur*, Hamburgo. 1978

Abelardo, P., *Sic et non. A critical edition*, Chicago. 1976

———, *Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa*, Heidelberg. 1979

Abu-Lughod, J. L., *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350*, Oxford. 1989

Ahlers, I., *Kolonialismus und Bewegungsformen des Handelskapitals*, Phil, Diss. Univ., Hannover, 1974

Ahlers, I., Orbon y Tolle, "Zur politischen Ökonomie des Handelskapitals. Ein Beitrag zur historischen Dimension der Weltgesellschaft", en K. J. Gantzel, *Herrschaft und Befreiung in der Weltgesellschaft*, Frankfurt. 1975

Alessio, F., *Il pensiero dell'Occidente feudale*, Filosofia e Societá, vol. I, Bolonia. 1975

Anderson, P., *Von der Antike zum Feudalismus*, Frankfurt. 1978

———, *Die Entstehung des absolutistischen Staates*, Frankfurt. 1979

Aquino, Tomás de, *Summa Theologica*, A. Pegis (ed.), Nueva York. 1945

———, *Über die Herrschaft der Fürsten*, Friedrich Schreyvogel) (trad.), Stuttgart. 1975

Ashtor, E., *Studies in the Levantine Trade in the Middle Ages*, Londres. 1978

Baechler, J., "Die Entstehung des kapitalistischen Systems", en C. Seyfahrt y W. Sprondel (eds.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt, pp.135-161. 1973

Ballesteros, A., *La marina cántabra y Juan de la Cosa*, Santander. 1954

Ballesteros Gaibrois, M., *La novedad indiana*, Madrid. 1987

Balthasar, U. von (ed.), "Die Klosterregel des H1. Benedikt", en *Die groβen Ordensregeln*, Einsiedeln. 1948

Banaji, J., "The Peasantry in the Feudal Mode of Production: Towards an Economic Model", en *Journal of Peasant Studies*, vol. 3, núm. 3, pp. 299-320. 1976

Baron, H., *The Crisis of the Early Renaissance. Humanism and Republican Liberty in the Age of Classicism and Tyranny*, 2 vols., Princeton. 1955a
———, *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice at the Beginnings of the Quattrocento*, Cambridge. 1955b
Batanay, J., "Des 'Trois Fonctions' aux 'Trois Etates'?", en *Annales*, núm. 18, pp. 933-938. 1963
Baudot, L., *Utopía e historia en México*, Madrid. 1983
Bauer, L. y H. Matis, *Geburt der Neuzeit: vom Feudalismus zur Marktwirtschaft*, Munich. 1989
Bayer, H., "Zur Soziologie des mittelalterlichen Individualisierungsprozesses", en *Archiv für Kulturgeschichte*, núm. 58. 1976
Bennassar, B., *Valladolid en el siglo de oro. Una ciudad de Castilla y su entorno agrario en el siglo XVI*, Valladolid. 1983
———, *The Spanish Character*, Londres. 1979
———, *La España del siglo de oro*, Barcelona. 1983
Bernal, A. M., *La propiedad de la tierra y las luchas agrarias andaluzas*, Barcelona. 1974
Bleiberg, G., *Diccionario de historia de España*, 3 tomos, Madrid. 1968
Bloch, E., *Das Prinzip Hoffnung*, 3 vols., Frankfurt. 1959
———, "Avicenna und die aristotelische Linke" en *Das Materialismusproblem. Seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt. 1972
———, *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*, Frankfurt. 1972
———, *Das Prinzip Hoffnung*, t. I, Frankfurt. 1974
Bloch, M., "The Rise of Dependent Cultivation and Seigniorial Institutions", en M. M. Postan (ed.), *Cambridge Economic History of Europe. I. The Agrarian Life of the Middle Ages*, t. 1, Londres-Nueva York. 1966
———, "Antritt und Siegeszug der Wassermühle", en C. Honegger, *Schrift und Materie der Geschichte*, Frankfurt. 1977a
———, "Europäischer Feudalismus", en L. Kuchenbuch y B. Michael, *Feudalismus-Materialien zur Theorie und Geschichte*, Frankfurt, pp. 576-594. 1977b
———, *Die Feudalgesellschaft*, Frankfurt. 1982
Blumenberg, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt. 1966
———, *Der theoretische Prozeß der Neugierde*, Frankfurt. 1973
———, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt. 1974
———, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt. 1975
———, "Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität", en H. Ebeling, *Sujektivität und Selbsterhaltung*, Frankfurt. 1976
———, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt. 1979

Boris, D., "Warum die Indianer nicht Europa entdeckten. Reflexionen zum frühzeitlichen Beginn der europäischen Welteroberug", en P. Wahl, *Warum Moctezuma nicht Europa entdeckt hat. Europa und die Dritte Welt*, Colonia, pp. 13-53. 1991
Borkenau, F., *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, París. 1934
Borst, A., *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt. 1973
———, *Barbaren, Ketzer und Artisten: Welten des Mittelalters*, Munich. 1988
Borst, O., *Alltagsleben im Mittelalter*, Frankfurt. 1983
Bosl, K., *Europa im Aufbruch. Herrschaft, Gesellschaft, Kultur vom 1o. bis zum 14. Jahrhundert*, Munich. 1980
Bowlus, Ch. R., "Die Umweltkrise im Europa des 14. Jahrhunderts", en R. P. Sieferle, *Fortschritte der Naturzerstörung*, Frankfurt, pp. 13-30. 1988
Braudel, F., "Monnais et civilisations: De l'or du Soudan á l'argent d'America", en *Annales E. S. C.*, t. 1. 1946
———, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, 2 vols., Londres. 1976
———, *Sozialgeschichte des 15.-18. Jahrhunderts: Band 1: Der Alltag*, Munich. 1985a
———, *Sozialgeschichte des 15.-18. Jahrhunderts: Band 2: Der Handel*, Munich. 1985b
———, *Sozialgeschichte des 15.-18. Jahrhunderts: Band 3: Aufbruch zur Weltwirtschaft*, Munich. 1986a
———, *Die Dynamik des Kapitalismus*, Stuttgart. 1986b
———, *Europa: Bausteine seiner Geschichte*, Frankfurt. 1989
Braudel, F., G. Duby y M. Aymard, *Die Welt des Mittelmeeres*, Frankfurt. 1987
Brenner, R., "Agrarian Class-structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe", en *Past and Present*, núm. 70. 1976
———, "The Origins of Capitalist Development: a Critique of Neo-Smithian Marxism", en *New Left Review*, núm. 104. 1977
———, "The Agrarian Roots of European Capitalism", en *Past and Present*, núm. 97. 1982
Breuer, S., "Der okzidentale Feudalismus in Max Webers Gesellschaftsgeschichte", en W. Schluchter (ed.), *Max Webers sicht des okzidentalen Christentums*, Frankfurt, pp. 437-475. 1988
Brion, M., *Die Medici. Eine Florentiner Familie*, Munich. 1976
Buck, A., *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, Darmstadt. 1969
Büdel, Ch., "Christoph Columbus", en *Exempla historica. Epochen der Weltgeschichte in Biographien Band 24: Kolonisatoren, Kaufleute, Erfinder*, Frankfurt. 1983

Bühler, J., *Vida y cultura en la Edad Media*, México. 1946
Burckhardt, J., *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Stuttgart. 1976
Burke, P., *Culture and Society in Renaissance Italy, 1420-1540*, Londres. 1972
Carande, R., *Carlos V y sus banqueros*, 2 vols., Barcelona. 1977
Casas, B. de las, *Historia de las Indias*, 3 vols., México. 1951
Cassirer, E., *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig. 1927
Castro, A., *La realidad histórica de España*, México. 1982
CDAI, Colección de documentos inéditos del Archivo de Indias, serie I, vol. 12.
Chaunu, P., *La expansión europea (siglos XIII al XV)*, Barcelona. 1972
———, *Conquista y explotación de los nuevos mundos*, Barcelona. 1973
Chenu, M. D., *Das Werk des hl.Thomas von Aquin*, Heidelberg. 1960
———, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, París. 1969
Cipolla, C. M., *Guns, Sails and Empires: Technological Innovation and the Early Phases of European Expansion, 1400-1700*, Londres. 1965
Claude, D., "Die Anfänge der Wiederbesiedlung Innerspaniens", en *Die deutsche Ostsiedlung des Mittelalters als Problem der europäischen Geschichte*, Sigmaringen. 1975
Clavero, B., *Mayorazgo. Propiedad feudal en Castilla, 1369-1836*, Madrid. 1974
Colón, H., *La vida del almirante don Cristóbal Colón*, Madrid, 1891-1892, y México, 1947.
Crombie, A. C., *Scientific Change*, Nueva York. 1963
———, *Von Augustinus zu Galilei. Die Emanzipation der Naturwissenschaft*, Colonia. 1964
Crónicas de la conquista, UNAM, México. 1939
Crosby, A. W., *Die Früchte des weißen Mannes. Ökologischer Imperialismus, 900-1900*, Frankfurt. 1991
Crowdray, H. E. J., "The Peace and the Truce of God in the 11th Century", en *Past and Present*. 1970
Dempf, A., *Sacrum imperium. Geschichts und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Darmstadt. 1954
———, "Die Politik des Thomas von Aquin", en P. V. Sievers, *Republica Christiana. Politisches Denken des orthodoxen Christentums im Mittelalter*, Munich. 1969
DIA, Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones de América y Oceanía, Pacheco, Cárdenas y Torres de Mendoza (eds.), Madrid. 1864-1884
Díaz del Castillo, B., *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 2 tomos, Madrid. 1975

DIU, Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar, Real Academia de la Historia, Madrid. 1885-1932
Dobb, M., *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, México. 1976
Dockés, P., *La liberación medieval*, México. 1984
Dollinger, Ph., *Der bayerische Bauernstand vom 9, bis zum 13, Jahrhundert*, Munich. 1982
Domínguez Ortiz, A., *El antiguo régimen: Los Reyes Católicos y los Austria*, Madrid. 1973
Duby, G., *Krieger und Bauern*, Frankfurt. 1977a
———, *Hombres y estructuras de la Edad Media*, Madrid. 1977b
———, *Economía rural y vida campesina en el occidente medieval*, Barcelona. 1978a
———, "Landwirtschaft", en Cipolla y Borchardt, *Europäische Wirtschaftsgeschichte*, t. 1, Stuttgart. 1978b
———, *Die Zeit der Kathedralen*, Frankfurt. 1980
———, *Die drei Ordnungen: Das Weltbild des Feudalismus*, Frankfurt. 1981
———, *Ritter, Frau und Priester*, Frankfurt. 1985
———, *Wirklichkeit und höfischer Traum: Zur kultur des Mittelalter*, Berlín. 1986
Dülmen, R. V., *Entstehung des frühzeitlichen Europa: 1550-1648*, Frankfurt. 1982
Dumont, L, *Individualismus: Zur Ideologie der Moderne*, Frankfurt. 1991
Eco, U., *Der Name der Rose*, Munich. 1982
Elias, N., *Der Prozeβ der Zivilisation*, t. I, Frankfurt. 1978
———, *Der Prozeβ der Zivilisation*, t. II, Frankfurt. 1979
Elliot, J. H., *Imperial Spain*, Londres. 1963
———, "The Mental World of Hernán Cortés", en *Transactions of the Royal Historical Society*, vol. 17, pp. 41-58. 1967
———, "Cortés, Velázquez and Charles V", en A. Pagden, *Hernán Cortés: Letters from Mexico*, New Haven, pp. XI-XXVIII. 1986
———, *Die Neue in der Alten Welt*, Berlín. 1992
Elsenhans, H., "Grundlagen der Entwicklung der kapitalistischen Weltwirtwirtschaft", en D. Senghnas, *Kapitalistische Weltökonomie: Kontraversen über ihren Ursprung und ihre Entwicklungsdynamik*, Frankfurt, pp. 103-148. 1979
Elvin, M., "Warum hat das vormoderne China keinen industriellen Kapitalismus entwickelt?", en W. Schluchter, *Max Webers Studie über Konfuzionismus und Taoismus*, Frankfurt, pp. 114-133. 1983
Fernández de Navarrete, M., *Colección de viajes y descubrimientos*, Madrid. 1954

Fernández, R. D., *Capitulaciones colombinas (1492-1506)*, Zamora. 1987
Fetscher, I., "Thomas Hobbes und der soziale Standort seiner politischen Philosophie", en *Ders Herrschaft und Emanzipation. Zur Philosophie des Bürgertums*, Munich. 1976
Figgis, J. N., *Studies in Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*, Cambridge. 1907
Flasch, K., *Augustinus*, Stuttgart. 1980
———, *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung: Mittelalter*, Stuttgart. 1982
Fleckenstein, J., "Zur Frage der Abgrenzung von Bauer und Ritter", en R. Wens-Kus u.a. (ed.), *Wort und Begriff "Bauer"*, Gotinga, pp. 246-253. 1975
———, "Adel und Kriegertum und ihre Wandlung im Karolingerreich", en *Nascita dell' Europa ed Europa Carolingia: Un' equazione da verificare (Settimane di studio del centro italiano di studi sull' alto medioevo 27)*, Spoleto, pp. 67-94. 1981
Fossier, R., *Histoire sociale de l'Occident médiéval*, París. 1970
———, *La Edad Media: 3. El tiempo de las crisis, 1250-1520*, Barcelona. 1988
Frankl, V., "Die Begriffe des mexikanischen Kaisertums und der Weltmonarchie in den 'Cartas de relación' des Hernán Cortés", en *Saeculum 13*, pp. 1-34. 1962
———, "Hernán Cortés y la tradición de las siete partidas", en *Revista de Historia de América*, pp. 53-54. 1962
Frey, H., *La feudalidad europea y el régimen señorial español*, México. 1988
Freyer, H., *Machiavelli*, Leipzig. 1938
Friedrich, C. J., *Die Staatsraison im Verfassungsstaat*, Freiburg. 1961
Garin, E., *Medioevo e Rinascimiento. Studi e ricorde*, Florencia. 1954
———, "Der Begriff der Geschichte in der Philosophie der Renaissance", en August Buck (ed.), *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, Darmstadt. 1969
———, *Ciencia y vida civil en el Renacimiento italiano*, Madrid. 1982
———, *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona. 1984
Gellner, E., *Pflug, Schwert und Buch*, Stuttgart. 1990
Gerstenberger, H., *Die subjeklose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt*, Münster. 1990
Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media*, Madrid. 1985
Godelier, M., *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Madrid. 1974
———, *L'idéel et le materiel*, París. 1984
———, "Infraestructura, sociedades, historia", en *En Teoría 2*. 1979

Goetz, H. W., *Leben im Mittelalter*, Munich. 1986
Goldmann, L., *Gesellschaftswissenschaft und Philosophie*, Frankfurt. 1971
Góngora, M., "Régimen señorial y rural en la Extremadura de la Orden de Santiago en el momento de la emigración a Indias", en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gessellschaft Lateinamerikas*, pp. 1-29. 1965
Goyrou, P., "Geschichte und Geographie", en F. Braudel, *Europa: Bausteine seiner Geschichte*, Frankfurt, pp. 99-123. 1989
Grabmann, M., *Thomas von Aquin*, Munich. 1914
Granzotto, G., *Christoph Kolumbus*, Stuttgart. 1985
Greffrath, M., *Vom Schaukeln der Dinge: Montaignes Versuche*, Berlín. 1984
Guerreau, A., *El feudalismo: un horizonte teórico*, Barcelona. 1984
Guilarte, A. M., *El régimen señorial en el siglo XVI*, Madrid. 1962
Gurjewitsch, A. J., *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, Munich. 1982
———, *Mittelalterliche Volkskultur*, Munich. 1987
Guttandin, F., *Genese und Kritik des Subjektbegriffs*, Marburgo. 1980
Habermas, J., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt. 1971
———, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, 1976
———, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Frankfurt. 1981
———, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt. 1985
Hamann, G., "Christoph Columbus zwischen Mittelalter und Neuzeit Nachfahre und Wegbereiter", en Klingenstein, H. Lutz, G. Stourzh (eds.), *Europäisierung der Erde*, Viena, pp. 15-39. 1980
Hauser, A., *Der Ursprung der modernen Kunst und Literatur. Die Entwicklung des Manierismus seit der Krise der Renaissance*, Munich. 1979
Hay, Denis, *Die Renaissance*, Munich-Zurich. 1968
Heers, J., *Génes au XV^e siècle*, París. 1961
———, "Le Rôle des Capitaux Internationaux dans les voyages de Découvertes aux XV^e et XVI^e siècles", en *Les aspects internationaux de la découverte océnique aux XV^e et XVI^e siècles*, París, pp. 273-293. 1966
Hegel, G. W., *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Theorie Werkausgabe*, t. 7, Frankfurt. 1970a
———, *Philosophie der Geschichte*, t. 12, Frankfurt. 1970b
———, *Geschichte der Philosophie*, t. 19, Frankfurt. 1970c
Hernández y Sánchez-Barba, M., "La influencia de los libros de caballería sobre el conquistador", en *Estudios Americanos*, núm. 102, pp. 235-256. 1960

———, M., *Hernán Cortés, cartas y documentos*, México. 1963
Heyd, W., *Histoire du Commerce du Levant au Moyen Age*, 2 vols., Amsterdam. 1959
Hibbert, A. B., "The Origins of the Medieval Town Patriciate", en *Past and Present*, núm. 3, pp. 15-27. 1953
Hillgarth, J. N., *The Spanish Kingdoms*, 2 tomos, Oxford. 1978
Hilton, R. H. (reseña de M. Dobb), "Studies in the Development of Capitalism", en *The Modern Quarterly*, vol. 2, núm. 3. 1947
———, *Bond Men Made Free: Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381*, Londres. 1973
———, "Einleitung", en Dobb y Sweezy, *Der Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus*, Frankfurt. 1978a
———, "Reasons for Inequality Among Medieval Peasants", en *The Journal of Peasant Studies*, vol. 5, núm. 3. 1978b
———, *Class Conflict and the Crisis of Feudalism: Collected Essays of R. H. Hilton*, Londres. 1984
Horkheimer, M., "Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur anthropologie des bürgerlichen Zeitalters", en Alfred Schmidt (ed.), *Kritische Theorie*, t. 2, Frankfurt. 1968
———, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Alfred Schmidt (ed.), Frankfurt. 1971
———, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt. 1974
Huizinga, J., *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens-und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, Stuttgart. 1961
Jane, L. C., *Select Documents Ilustrating the Life and Voyages of Columbus*, Londres. 1930
Jones, E. L., *The European Miracle. Environments, Economy, and Geopolitics in the History of Europe and Asia*, Cambridge. 1987
Kahl, H., *Grundeigentümer, Bauern und Landarbeiter in Südeuropa*, Frankfurt. 1983
Kamen, H., *Spain, 1469-1714. A Society of Conflict*, Londres-Nueva York. 1983
Kaye, H. J., *The British Marxist Historians*, Oxford. 1984
Kellenbenz, H., "Der italienische Großkaufmann und die Renaissance", en *Vierteljahresschrift für Wirtschafts-und Sozialgeschichte*, t. 45. 1958
———, "Die Finanzierung der spanischen Entdeckungen", en *Vierteljahresschrift für Sozial und Wirtschaftsgeschichte*, vol. 69, t. 2, pp. 153-181, Wiesbaden. 1982
Kerner, M., *Johannes von Salisbury und die logische Struktur seines Policraticus*, Wiesbaden. 1977
Klein, J., *La mesta*, Madrid. 1979

Kluxen, K., *Politik und menschliche Existenz bei Machiavelli. Dargestellt am Begriff der Necessitá*, Stuttgart. 1967
Knowles, D., *The Evolution of Medieval Thought*, Nueva York. 1962
Kofler, L., *Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied. 1966
Konetzke, R., *Das spanische Weltreich*, Munich. 1943
———, "Der Weltgeschichtliche Moment der Entdeckung Amerikas", en *Historische Zeitschrift*, vol. 188, pp. 267-289. 1959
———, *Entdecker und Eroberer Amerikas*, Frankfurt. 1963
———, "Cristentum und Conquista im spanischen Amerika", en *Saeculum 23*, pp. 59-73. 1972
———, "Überseeische Entdeckungen und Eroberungen", en L. Mann y A. Nitschker (eds.), *Weltgeschichte. Eine Universalgeschichte*, t. 6, Frankfurt, pp. 535-634. 1979
———, "Hernán Cortés como poblador de la Nueva España", en G. Kahle y R. Pietschamann, *Lateinamerika: Entdeckungen, Eroberungen, Kolonisation*, Colonia-Viena, pp. 157-198. 1983.
König, René, *Niccoló Machiavelli. Zur Krisenanalyse einer Zeitenwende*, Erlenbach-Zurich. 1941
Korsunskij, A. R., "Über den Charakter der Gesellschaftsordnung von Leon und Kastillien im Mittelalter", en *Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus*, vol. 2, Berlín. 1978
Koschorreck, W., *Der Sachsenspiegel*, Frankfurt. 1976
Koselleck, R., *Vergangene Zukunft*, Frankfurt. 1979
Kossok, M. y E. Markov, "Konspekt über das spanische Kolonial-system", en *Wiss. Zeitschrift der K. Marxuniv*, Leipzig. 1955-1956
Kriedte, P., *Spätfeudalismus und Handelskapital*, Gotinga. 1980
———, "Spätmittelalterliche Agrarkrise oder Krise des Feudalismus", en *Geschichte und Gesellschaft 7*, pp. 42-68.
Kristeller, P., *The Classics and Renaissance Thought*, Cambridge-Massachusetts. 1955
———, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma. 1956
———, *Humanismus und Renaissance*, Kebler von Eckard (ed.), 2 vols., Munich. 1973
Kuchenbuch, L. y B. Michael, "Zur Struktur und Dynamik der 'feudalen' Produktionsweise im vorindustriellen Europa", en L. Kuchenbuch y B. Michael, *Feudalismus-Materialien zur Theorie und Geschichte*, Frankfurt. 1977
———, "Zur Periodisierung des Europäischen Feudalismus: Überlegungen und Fragen", en *Argument-Sonderband*, núm. 32, Berlín. 1978
Kys, Franz W., "Wilhelm von Ockham", en Peter Sievers (ed.), *Republica Christiana. Politisches Denken des orthodoxen Christentums im Mittelalter*, Munich. 1969

Lambert, M., *Ketzerei im Mittelalter*, Munich. 1981
Lane, F. C., *Seerepublik Venedig*, Munich. 1980
Lattimore, O., "Feudalism in History", en *Past and Present*, núm. 12, noviembre. 1957
Lefèvre, W., *Naturtheorie und Produktionsweise*, Neuwied. 1978
Leff, G., "The Fourteenth Century and the Decline of Scholasticism", en *Past and Present*, núm. 9, abril, pp. 30-41. 1956
———, *Medieval Thought*, Harmondsworth. 1958
———, "Heresie and the Decline of the Medieval Church", en *Past and Present*, núm. 20, noviembre, pp. 36-51. 1961
Le Goff, J., *Das Hochmittelalter*, Frankfurt. 1969
———, *Die Kultur des europäischen Mittelalters*. 1970
———, "El cristianismo medieval en Occidente desde el Concilio de Nicea (325) hasta la Refoma (principios del siglo XVI)", en H. Ch. Puech., *Historia de las religiones*, vol. 7, *Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes*, I, México. 1981
———, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid. 1983
———, *Für ein anderes Mittelalter*, Frankfurt. 1984a
———, *Die Geburt des Fegefeuers*, Frankfurt. 1984b
———, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona. 1986
———, *La bolsa y la vida*, Barcelona. 1987
Leonard, I. A., *Los libros del conquistador*, México. 1959
León Portilla, M., *La visión de los vencidos*, México. 1976
Lippe, R. zur, *Naturbeherrschung am Menschen. Körpererfahrung als Entfaltung von Sinnen und Beziehungen in der Ära des italienischen Kaufmannskapitals*, t. I, Frankfurt. 1974
———, *Bürgerliche Subjektivität: Autonomie als Selbstzerstörung*, Frankfurt. 1975
López, R. S., *The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950-1350*, Cambridge. 1976
———, "Italien: Die Stadtwirtschaft vom 11.-14. Jahrhundert", en H. Kellenbenz (ed.), *Handbuch der Europäischen Wirtschaft und Sozialgeschichte*, t. 2, Stuttgart, pp. 451-470. 1980
López de Gómara, F., *Historia de la conquista de América*, México. 1943
Löwith, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart-Colonia-Berlín. 1973
Lütge, F., *Die Agrarverfassung des frühen Mittelalters im mitteldeutschen Raum vornehmlich in der Karolingerzeit*, Stuttgart. 1937
Lynch, J., *Spain under the Habsburgs*, 2 vols., Oxford. 1964-1969
Macfarlane, A., *The Origins of English, Individualism*, Oxford. 1978
———, *Marriage and Love in England, 1300-1840*, Oxford. 1986

MacKay, A., *Spain in the Middle Age*, Londres. 1977
Magãlhaes-Godinho, V., *L'économie de L'empire portugais aux XV^e et XVI^e siècles*, París. 1969.
Manzano, J., *Colón y su secreto*, Madrid. 1976
Maquiavelo, N., *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung*, R. Zorn (ed.), Stuttgart. 1966
———, *Der Fürst. "Il Principe"*, R. Zorn (ed.), Stuttgart. 1972
Maravall, J. A., *Los factores de la idea del progreso en el Renacimiento español*, Madrid. 1963
Martin, A. von, *Geist und Gesellschaft: Soziologische Skizzen zur europäischen Kulturgeschichte*, Frankfurt. 1949
———, *Soziologie der Renaissance*, 3a. ed., Munich. 1974
Marx, K., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Frankfurt-Viena. 1939
Maschke, E., "Das Berufsbewußtsein des mittelalterlichen Fernkaufmanns", en *Miscellania Mediaevalia*, Berlín. 1964
Mauro, F., *Die europäische Expansion*, Stuttgart. 1984
Mayer, H. E., *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart. 1989
McAlister, L. N., *Spain and Portugal in the New World: 1492-1700, Europe and the World in the Age of Expansion*, vol. III, Minneapolis. 1984
Merrington, J., "Stadt und Land im Übergang zum Kapitalismus", en P. Sweezy, *Der Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus*, Frankfurt. 1978
Mirandola, Pico della, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, A. Ruiz Díez (trad.), Buenos Aires. 1978
Miskimin, H., *The Economy of Early Renaissance Europe, 1300-1460*, Cambridge. 1975
Moore, B., *Soziale Ursprünge von Diktatur und Demokratie*, Frankfurt. 1974
Morin, E., *Europa denken*, Frankfurt. 1991
Morison, S. E., *Admiral of the Ocean Sea. A Life of Christopher Columbus*, Boston. 1942
———, *Journals and Other Documents on the Life and Voyages of Christopher Columbus*, Nueva York. 1963
Moxó, S. de, *La disolución del régimen señorial en España*, Madrid. 1965
———, "El señorío, legado medieval", en *Cuadernos de Historia*, vol. I. 1967
———, "De la nobleza vieja a la nobleza nueva: la transformación nobiliaria castellana en la Baja Edad Media", en *Cuadernos de Historia*, núm. 3. 1969
———, *Los antiguos señoríos de Toledo*, Toledo. 1973

Muir, D. E., *Machiavelli: Ein Mann und seine Zeit*, Stuttgart. 1939
Müller, R. W., *Geld und Geist*, Frankfurt. 1977
Münkler, H., *Machiavelli: Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Frankfurt. 1984
Muro Orejón, A., "Cristóbal Colón: El original de la capitulación de 1492 y sus copias contemporáneas", en *Anuario de Estudios Americanos*, núm. 7, pp. 511-513. 1950
Needham, J., *Wissenschaftlicher Universalismus, über Bedeutung und Besonderheit der chinesischen Wissenschaft*, Frankfurt. 1979
Negt, O. y A. Kluge, *Geschichte und Eigensinn*, Frankfurt. 1981
Nelson, B., *Der Ursprung der Moderne*, Frankfurt. 1977
North, D. C. y R. P. Thomas, *El nacimiento del mundo occidental. Una nueva historia económica (900-1700)*, Madrid. 1978
O'Callaghan, J. F., *A History of Medieval Spain*, Ithaca-Londres. 1975
Ockham, W., *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, Stuttgart. 1984
O'Gorman, E., *La invención de América*, México. 1958
Origo, I., "*Im Namen Gottes und des Geschäfts*": *Lebensbild eines toskanischen Kaufmannes der Frührenaissance*, Munich. 1985
Otte, E., "Träger und Formen der wirtschflichen Erschließung Lateinamerikas im 16. Jahrhundert", en *Jahrbuch für die Geschichte... Lateinamerikas*. 1967
Otto, S., *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung: Renaissance und frühe Neuzeit*, Stuttgart. 1984
Pagden, A., *Hernán Cortés: Letters from Mexico*, New Haven. 1986
Painter, S., *The Reign of King John*, Baltimore. 1949
———, *Feudalism and Liberty*, Baltimore. 1961
Parker, G., *Die militärische Revolution: Die Kriegskunst und der Aufstieg des Westens, 1500-1800*, Frankfurt. 1990
Parry, J. H., *The Establishment of the European Hegemony: 1415-1715*, Nueva York. 1966
———, *The Spanish Seaborn Empire*, Londres. 1966b
———, *Das Zeitalter der Entdeckungen: Kindlers Kulturgeschichte Europas*, t. 12, Munich, 1983
Pastor, B., *Discurso narrativo de la conquista de América*, La Habana. 1983.
Pastor, R., "Poblamiento, frontera y estructura agraria en Castilla la Nueva (1085-1230)", en *Cuadernos de Historia de España*, Buenos Aires. 1968
———, *Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval*, Barcelona. 1973
———, *Del Islam al cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales: Toledo, siglos XI-XIII*, Barcelona. 1975

———, *Resistencias y luchas campesinas en la época del crecimiento y consolidación de la formación feudal. Castilla y León, siglos X-XIII*, Madrid. 1980
Pépin, J., "Augustinus und die westliche Patristik", en Francois Châtelet (ed.), *Geschichte der Philosophie*, t. 2. Frankfurt. 1973a
———, "Thomas von Aquin und die Philosophie des XIII. Jahrhunderts", en François Châtelet (ed.), *Geschichte der Philosophie* Bd. 2, Frankfurt. 1973b
Pérez, J., *La revolución de las comunidades de Castilla (1520-1521)*, Madrid. 1970
Pieper, J., *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*, Munich. 1986
———, *Thomas von Aquin, Leben und Werk*, Munich. 1981
Pirenne, H., *Geschichte Europas von der Völkerwanderung bis zur Reformation*, Frankfurt. 1958
———, *Sozial-und Wirtschaftsgeschichte Europas im Mittelalter*, Munich. 1976
Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton. 1975
Poggi, G., "Max Webérs Begriff des okzidentalen Feudalismus", en W. Schluchter (ed.), *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums*, Frankfurt, pp. 476-497. 1988
Polo, M., *Viajes*, Madrid. 1979
Postan, M. M., "The Rise of a Money Economy", en *Economic History Review*, XIV. 1944
———, *Medieval Economy and Society*, Londres. 1972
Prinz, F., "Marsilius von Padua", en *Zeitschrift f. bayr. Landesgeschichte*, núm. 39, pp. 39-77. 1976
Raith, W., *Florenz von der Renaissance. Der Weg einer Stadt aus dem Mittelalter*, Frankfurt-Nueva York. 1979
Reinhard, W., *Geschichte der Europäischen Expansion*, t. 1, Stuttgart. 1983
Rey, P. P., *Las alianzas de clases*, México. 1976
Reynolds, W. A., *Hernán Cortés en la literatura del Siglo de Oro*, Madrid. 1978
Riedel, M., *System und Geschichte: Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*, Frankfurt. 1973
———, *Metaphysik und Metapolitik*, Frankfurt. 1975
Rösener, W., "Bauer und Ritter im Hochmittelalter. Aspekte ihrer Lebensform, Standesbildung und sozialen Differenzierung im 12. und 13. Jh.", en *Festschrift J. Fleckenstein*, Gotinga, pp. 665-692. 1984
———, *Bauern im Mittelalter*, Munich. 1985

Russel, J. C., "Die Bevölkerung Europas, 500-1500" en C. M. Cipolla y K. Borchardt (eds.), *Europäische Wirtschaftsgeschichte*, Munich. 1978
Salisbury, Johannes von, *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*, C. J. Webb (ed.), Londres. 1965
Salomón, N., *La vida rural castellana en tiempos de Felipe II*, Barcelona. 1973
San Agustín, *Bekenntnisse*, Stuttgart. 1967
———, *Vom Gottesstoat*, 2 tomos, Munich. 1977-1978
Sánchez-Albornoz, C., *España, un enigma histórico*, 2 tomos, Buenos Aires. 1962
———, *Estudios sobre las instituciones medievales españolas*, México. 1978
Sapori, A., "Caractteri ed espansione dell' economia comunale italiana", en *Congresso storico internationale 'VII' centenario della prima lega lombarda*, Bérgamo. 1967
Scammel, G. V., *The World Encompassed. The First European Maritime Empires, 800-1650*, Londres-Nueva York. 1981
Schieffer, Th., "Die Wirtschftlich-soziale Grundstruktur des frühen Europa", en Th. Schieder (ed.), *Handbuch der Europäischen Geschichte I*, Stuttgart. 1976
Schmitt, E., *Die großen Entdeckungen. Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion*, t. 2, Munich. 1984
———, *Die mittelalterlichen Ursprünge der europäischen Expansion. Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion*, t. 1, Munich. 1986
Schwer, W., *Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters*, Paderborn. 1952
Seibt, F. y W. Eberhard (eds.), *Europa 1400. Die Krise des Spätmittelalters*, Stuttgart. 1984
Semerau, A., *Die Condottieri*, Jena. 1909
Simmel, G., *Philosophie des Geldes*, Munich-Leipzig. 1922
Skinner, Q., *Machiavelli zur Einführung*, Hamburgo. 1988
Slicher von Bath, B. H., *Historia agraria de Europa occidental: 500-1850*, Barcelona. 1968
Sohn-Rethel, A., *Warenform und Denkform*, Frankfurt. 1971
———, *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, Frankfurt. 1972
———, "Das Geld, die bare Münze des apriori", en P. Mattik, A. Shon-Rethel y H. Hassis (eds.), *Beiträge zur Kritik des Geldes*, Frankfurt, pp. 35-103. 1976
Sombart, W., *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Dars-*

tellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart, Munich-Leipzig. 1916
Sprandel, R., *Verfassung und Gesellschaft im Mittelalter*, Paderborn. 1975
Stadelmann, R., *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters. Studien zur Geschichte der Weltanschauung von N. Cusa bis S. Frank. Deutsche Vierteljahresschrift f. Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, vol. 15, Buchreihe, Halle. 1929
Sternberger, D., "Machiavellis 'Principe' und der Begriff des Politischen", en *Sitzungsbericht der wissenschaftlichen Gesellschaft der Johann Wolfgang Goethe-Universität*, t. XII, núm. 2, 2a. ed., Wiesbaden. 1975
Straub, E., *Das bellum justum des Hernán Cortés*, Viena. 1976
Strauss, L., *Naturrecht und Geschichte*, Frankfurt. 1977
Struve, T., *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Stuttgart. 1978
———, "Bedeutung und Funktion des Organismusvergleichs in den mittelaltlerlichen Theorien von Stadt und Gesellschaft", en A. Zimmermann, *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, Berlín, pp. 144-161. 1979
Stürner, W., *Natur und Gesellschaft im Denken des Hoch und Spätmittelalters*, "Stuttgarter Beiträge zur Geschichte und Politik", 7, Stuttgart. 1975
———, "Die Gesellschaftsstruktur und ihre Begründung bei Johannes von Salisbury, Thomas von Aquin und Marsilius von Padua", en A. Zimmermann, *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, Berlín, pp. 162-178. 1979
Suárez, L., *Nobleza y monarquía*, Valladolid. 1975
Sweezy, P., *Der Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus*, Frankfurt. 1978
Tellenbach, G., "Zur Erforschung des mittelalterlichen Adels (9.-12. Jhd.)", en *XII. Congrés international des sciences historiques*, pp. 138-337. 1965
Thomas, K., *Religion and the Decline of Magic*, Harmondsworth. 1971
Thompson, E. A., *The Early Germans*, Oxford. 1965
Todorov, T., *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt. 1985
Troeltsch, E., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tubinga. 1922
Ullmann, W., *Individuum und Gesellschaft im Mittelalter*, Gotinga. 1974
———, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid. 1985
Valdeavellano, L., *Historia de las instituciones españolas*, Madrid. 1968

Valdeón Baruque, J., *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV*, Madrid. 1975
Vauchez, A., *La espiritualidad del Occidente medieval*, Madrid. 1985
Verbruggen, J. F., *The Art of Warfare in Western Europe during the Middle Ages*, Londres. 1977
Verhulst, A., "La genèse du régime domanial classique en France au haut moyen âge", en *Agricoltura e mondo rurale in Occidente nell' alto medioevo*, Spoleto, pp. 135-160. 1966
Verlinden, Ch., "Italian Influences in Iberian Colonization", en *Hispanic American Historical Review*, t. 33, núm. 2, pp. 199-211. 1953
———, *Kolumbus, Vision und Ausdauer*, Gotinga. 1962
———, *The Beginnings of Modern Colonization*, Ithaca. 1970
———, "Wirtschaftliche und soziale Kräfte der frühen Europäischen Expansion im Mittelmeerraum", en E. Schmitt (ed.), *Die mittelalterlichen Ursprünge der europäischen Expansion*, Munich, pp. 135-148. 1986
Vicens Vives, J., *Manual de historia económica de España*, Barcelona. 1959
Vilar, P., "Croissance économique analyse historique", en *Congrés et colloques*, París-Den Haag. 1960
———, *A History of Gold and Money*, Londres. 1976
Viñas y Mey, C., *El problema de tierra en la España de los siglos XVI-XVII*, Madrid. 1941
Wagner, H. R., *The Raise of Hernán Cortés*, Berkeley. 1944
Wallerstein, J., *The Modern World System: Capitalism, Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Nueva York. 1974
———, *Der historische Kapitalismus*, Berlín. 1984
Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tubinga. 1924
———, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, Tubinga. 1924
———, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga. 1956
Wenskus, R. (ed.), "Wort und Begriff 'Bauer' ", Abh. d. Akad. d. Wiss. en *Phil.-Hist.*K1.3.89, Gotinga. 1975
White, L., *Die mittelalterliche Technik und der Wandel der Gesellschaft*, Munich. 1968
———, "Die Ausbreitung der Technik 500-1500", en Cipolla, C. M. y K. Borchardt (eds.), *Europäische Wirtschaftsgeschichte*, t. 1, Stuttgart, pp. 91-110. 1983
Woesler, Ch., *Für eine be-greifende Praxis in der Natur*, Giessen. 1978

Zimmermann, A. y G. Vuillemin-Diem, *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, Berlín. 1979
Zinn, K. G., *Kanonen und Pest. Über die Ursprünge der Neuzeit im 14. und 15. Jahrhundert*, Opladen. 1989

La arqueología negada del Nuevo Mundo
se terminó de imprimir el mes
de julio de 1995 en los talleres de
Litográfica Electrónica SA de CV
Vicente Guerrero núm. 20-A
CP 09630, México, D.F.
con un tiraje de 2 000 ejemplares

Cuidado de edición:
Dirección General de Publicaciones del
Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

Diseño de portada: Cecilia Cota Trujillo

Ilustración de portada: El Bosco,
La tentación de San Antonio,
óleo sobre panel, 131.5 x 119 cm

Fotografía de Juan Ramón García Oliva

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS, Y NO COMERCIALES

En una época en que la cuestión de lo moderno y la modernidad aparece como preocupación central de los gobiernos y de los debates acerca del desarrollo en América Latina, el presente libro aborda el origen de la modernidad en Europa, continente en que se inaugura un pensamiento de alcance universal, al que se asocia la emergencia del Nuevo Mundo.

En este sentido, el autor destaca la relevancia de las estructuras que determinan el sistema feudal europeo y la cosmovisión medieval, pues en su evolución se sitúan la expansión europea, el desarrollo del sistema capitalista y el surgimiento de la era renacentista, cuando el pensamiento adquiere una dimensión universal y la civilización se acoge a la modernidad. Maquiavelo, padre de la teoría del Estado moderno, Colón el descubridor y Cortés el conquistador, simbolizan algunos aspectos de este proceso; los dos últimos, además, son los artífices del ingreso del Nuevo Mundo a la Era Moderna.

Este trabajo analiza las raíces históricas comunes entre el Viejo y el Nuevo Mundo, perspectiva imprescindible para esclarecer los derroteros del presente.

Herbert Frey (1949, Viena, Austria) es doctor en filosofía por la Universidad de Viena; actualmente trabaja en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM y es profesor en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Consejo Nacional para la Cultura y las A

Hist. Universal 03/10/2002
Precio lista $71.00
Precio ganchi $54.00
ARQUEOLOGIA NEGRA DEL N

9 789682 979057 01